

# ישו הנוצרי

זמנה חייו ותורתו.

סאת

דדיוסף קלונגה.

ירושלים

תרס"ב.





# מספריו

של

ד"ר יוסף קלוזנר

נמצאים למכירה:

א) היסטוריה ישראלית (הוצאה חדשה), 300 עמודים של דפוס המחיר 8 שילינגים

ב) תורת-המרות הקדומה בישראל (האנתוקה הישראלית בתקופת-הנביאים), המחיר 3 שילינגים.

ג) הרעיון המשיחי בישראל, חלק שני: הרעיון המשיחי במפרים הגנבים והחיצונים (החלק הראשון נמכר כולו, אך החלק השני הוא ספר כפני עצמו), המחיר 4 שילינגים.

ד) תולדות הספרות העברית החדשה (תקט"ד-תרע"ח), המחיר 5 שילינגים.

כולם ביחד — 15 שילינגים.

הכתובת של המחבר:

ירושלים, ד"ר יוסף קלוזנר, החובות (שבגנת-הבוכארים).

Dr. J. Klausner, Jerusalem (Palestine), Bucharijah.

# ישן הנזר

זמנו חייו ותורתו.

מאת

ד"ר יוסף קלוזנר.

---

ירושלים

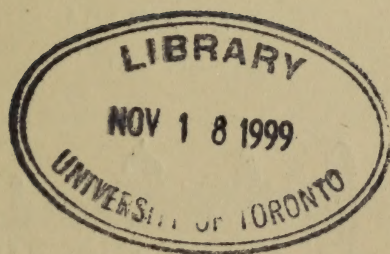
תרפ"ב.





---

יותר לתרגם ספר זה ללשונות אחרות רק בנשילת רשות מאת המחבר.



---

דפוס א. איתן וס. שושני, תל-אביב.



# לצפורה

יחידת-חיי

אני מקדיש

את עבודת-חיי זו.

תרס"א-ריח אייר-תרס"א.





## הקדמה.

וולטיר, שלא היה אוהב ישראל כלל וכלל, כתב, שיחה בין ספקן ומעריץ האלהות<sup>1)</sup>, ובה שם בפי המעריץ הרציונאליסטן דברים קשים מאד על היהודים, שהם, לדבריו, היותר גסים בין האססים, ועל מסורותיהם ההיסטוריות, שהן, לדבריו, טפשויות ותפלות ביותר. על זה אומר הספקן:

— אני מודה, שהאמונה היהודית היתה תפלה ומתועבת; אבל סוף־סוף, ישו, שאתה אוהב, היה יהודי: הוא שמר תמיד את הדת היהודית; הוא קיים את כל מנהגיה.

ועל זה משיב המעריץ במבוכה גלויה:

— זהו שוב נגוד גדול — מה שהוא היה יהודי ומה שתלמידיו לא היו יהודים.

וולטיר רשם בדברים הללו, שבוודאי נפלטו מעטו שלא במתכוין — שהרי הוא אף לא נסה לבאר או לבטל את הנגוד הגדול — את קויה הכוללים של הפרובלימה הקשה והסבוכה, שהיא עיקר גדול בכל ספר על חייו־ישו. ואותה אנסה לפתור בספר הנוכחי.

שתי עובדות לפנינו: האחת — שישו נולד, חי ומת בקרב ישראל והיה יהודי לכל דבר; והשנית — שתלמידיו, ועוד יותר — תלמידיו תלמידיו, התרחקו מעל ישראל, יותר נכון — שהיהודים רובם הגדול והעצום לא קבלו את תורתו של ישו, התקוממו לו בחייו ולא נעשו נוצרים אף בשעה שכל העולם נתקרב אל הנצרות יותר ויותר. הנצרות נולדה בקרב ישראל וישראל בתור עם דחה אותה בשתי ידים. מה היא סבת הדבר?

הרבה יהודים ונוצרים רוצים למצוא סבה זו במה שהנצרות ספגה מימי פוילוס ואילך יסודות יוונים ואליילים הרבה, שכמעט חנקו את היסודות העבריים שבה, שרק אותם ידע ישו. אבל סוף־סוף, כעץ כן פרוי, ומתלמידיו, ואפילו מתלמידיתלמידיו של אדם, אפשר להקיש

<sup>1)</sup> Dialogue du Douteur et de l'Adorateur (Dialogues Satiriques et Philosophiques, XI).

על רבם. אלמלא היה בתורת־ישו שום דבר מתנגד להסתכלות־בעולם הישראלית, היה הדבר מן הנמנעות, שתצמצם ממנה תורה חדשה, שרוח־היהדות אינה נוחה הימנה במדה מרובה כזו. מאפס יוצא אפס. אפילו אם תורתו של ישו לא היתה מכוונת כלפי היהדות של זמנו במחשבה תהלה, ודאי כבר היו בה שְׁפִירִים, שאחר־כך היתה יכולה וצריכה להתרקם מהם תורה לא־יהודית ואף אנט־יהודית.

זהו הפרובלימה היותר חשובה — אמנם, לא היחידה, — שנבקש לה פתרון בספר הנוכחי. על־ידי תאור זמנו של ישו וסניבתו היהודית לכל מלואם מצד אחד וע"י תאור חייו ותורתו — שלכל מחדש גדול הם דבר אחד — מצד שני יתברר לנו, מה היה בו מן היהדות של זמנו ושל כל הדורות שקדמו לו, וגם—מה היה בו מן המתנגד ליהדות של זמנו ושל כל הדורות שקדמו לו, ועל־ידי כך—אף להדורות הישראליים, שבאו אחריו. וכך יתבאר לנו לא במה טובה הנצרות מן היהדות — דבר זה נניח לסניגורים ולמיסיונרים נוצרים — ולא במה טובה היהדות מן הנצרות — דבר זה נניח לסניגורים ולבעל־תעודה ישראליים, — אלא אך ורק — במה שונה ונבדלת היהדות מן הנצרות או הנצרות מן היהדות. רק דבר זה הוא מטרת הספר הנוכחי, שהשתדלתי לעשותו אובייקטיבי ככל האפשר ומדעי ככל האפשר והתרחקתי בו ממגמות דתיות ולאומיות סובייקטיביות ועומדות מחוץ למדע. אם מתוך שנוי והבדל זה תצא זכות־הקיום של היהדות מאלה, יהיה דבר זה רוח גדול, שאשטח עליו, אבל לא מגמה, שבשבילה הרשיתי לעצמי לנסות מן האמת המדעית או לזייפה מתוך קנאה לדת ישראל או לעם ישראל. כי לא ללמד סניגוריה על היהדות וקסיגוריה על הנצרות ולהיפך אני רוצה בזה, אלא לבאר ולהסביר את ה"נגוד הגדול", שמדבר עליו וולטיר, העובדה, שהיהדות הולידה את הנצרות, מוכיחה, שהנצרות דומה ליהדות הרבה; ואולם העובדה, שהיהדות לא נעשתה נצרות ולא חדלה ללכת בדרך מיוחדת לה, עומדת וצווחת, שבכמה דברים אין היהדות דומה להנצרות; ולי נשאר רק להראות, במה הן דומות ובמה אינן דומות, בלא שאֶדון כלל, אם הדברים הבלתי־דומים שבשתיהן יתרונות או חסרונות הם לאחת מהן. רק באופן זה אפשר להשאר בנבול המדע ולהנצל מסובייקטיביות. רק על־ידי יחס כזה להפרובלימה העמוקה אפשר שלא להעשות "אפולוֹגֵט" דתי או לאומי. ויחס אובייקטיבי כזה השתדלתי



לשמור בכל הספר. אם חכמי הנוצרים יחדשו את הספר הזה בסובייקטיביות למפרע אך ורק מפני שמחברו הוא יהודי והוא כתוב עברית, הרי נוכל לומר להם: "טולו קורה מבין עיניכם!" — בתור נוצרים הם חשודים על משוא-פנים לישו הנוצרי הרבה יותר מאתנו. הם, שאמונתם שלטת ונותנת עושר וכבוד, הם, שמוסיפים ליסד חברות-של-מיסיון לא רק לשם עובדי-האלילים, אלא אף לשם היהודים, — הרי חשודים הם הרבה יותר על סובייקטיביות בכל הנוגע להנוצרי ולהנצרות ממה שאנו, היהודים, חשודים עליה, — אנו, שאמונתנו מושפלת עד שאול תחתיה ושאין לנו לא רצון ולא אפשרות לעסוק ב"עשית-גרים" מתוך הנוצרים...

ואולם ראוי להעיר כאן, שביאור יחוסו של ישו אל היהדות ושל היהודים אליו עדיין אינו כל מטרתו של הספר הנוכחי. קודם-כל ויותר מכל רציתי לתת עברית לעברים ספר, שיספר את תולדות חייו של מחוקק הנצרות על פי דרכי הבקורת החדשה, בלא ההגזמות וההפרזות והספורים הדמיוניים לשבח של האיוונגליונים — מצד אחד — ובלי ההגזמות וההפרזות והספורים הדמיוניים לגנאי של ספרים כ"תולדות-ישו" או "מעשה-תלוי" — מצד שני. על הצורך שיש בספר כזה אין להרבות דברים: די לומר, שעד היום הזה לא היה בעברית שום ספר על-ישו היהודי, שלא תהיה לו או מטרה נוצרית-מיסיונרית — להכניס יהודים בדת הנוצרית<sup>1</sup>, או מטרה יהודית דתית — להרחיק את היהודים מן הדת הנוצרית.

אם יעלה בדי לתי לתת לקוראים העבריים מושג יותר נכון מ-ישו היסטורי, מושג, שיהיה רחוק גם מזה של התיאולוגיה הנוצרית וגם מזה של התיאולוגיה היהודית ויהיה אובייקטיבי ומדעי ככל האפשר, וביחד עם זה יתן מושג מתורה קרובה ליהדות ורחוקה ממנה כאחת ומכל חיי-ישראל בימי בית שני (החיים המדיניים, הכלכליים והרוחניים), שעשו חזיון היסטורי זה ותורה חדשה זו אפשריים, — אדע, שמלאתי עמוד חלק אחד בדבריי-מישראל, שעד עתה היו כתבים אותו כמעט נוצרים בלבד.

<sup>1</sup> כאלה הם: "ספר תולדות ישוע" מאת אבן צהיר (ליכנס שטיין), לייפציג תרס"ה, ו"בן האדם", חיי ישוע המשיח ומעליו, מאת פ. לָבֶר-סוֹב. הוצאת "עדות לישראל" (המסיון היהודית בלונדון). לונדון-קראקת תרס"ה.

על תכניתו ובנינו של חבור זה אין להרבות דברים: הקורא יכירם מאריו. רק על זה אעיר כאן, שהחבור נחלק לספרים-ספרים, שכל אחד מהם כולל ענין שלם בפני עצמו והוא כעין מונוגרפיה קטנה, שבראשה באה רשימה מפורטת של הספרים היותר חשובים על אותו ענין, נוסף על הספרים ממדרגה שניה, שנרשמו בראש כל פרק של כל ספר ובהערות בגוף הפרקים. כך מוקדש הספר הראשון לחקירת-המקורות של תולדות ישו והשני — לתאור החיים המדיניים, הכלכליים והרוחניים של זמנו, ואך הספרים הבאים אחר שני אלה עוסקים בתאור חייו ותורתו של ישו. הקורא, שמשתוקק לדעת את תולדות-ישו עצמן, יצטרך להזדיין בקצת סבלנות, אם לא ירצה לדלג על שני הספרים הראשונים. ביחוד תהא סבלנותו של הקורא הבינוני דרושה לשם הספר הראשון. חקירת-המקורות אינה מן הדברים הנוחים לקריאה ביותר, ועל-כן אפשר שיהיה פרק זה למשא על כל קורא, שאינו עוסק במדע העברי והכללי. אבל מה לעשות? — כדי להעמיד יסוד מוצק לבנין השוב צריך לפנות קודם לכן את מקום-היסוד מן האבנים ומן הצורות ומן החול...

וידוע אני, שמרובים יהיו מתנגדי שיטתו של ספר זה מן היהודים ומן הנוצרים כאחד. אבל אף בנידון זה אני מבקש סבלנות. ותקותי חזקה, שאלה מן הראשונים ומן האחרונים, שיקראו ספר זה בלא משפט קדום, יכירו וידעו, שאם צדק או טעה, על כל פנים נכתב במחשבה טובה. ורק תפלה אחת יש בלבי: ומי יתן ויקראוהו קוראיו באותה הכוונה הרצויה, שבה נכתב במשך שורה ארוכה של שנים מלאות עבודה ובקשת-האמת.

לואנה, ערב סוכות תרס"ז — ירושלים, ט"ז מרחשוון תרפ"ב.



ספר ראשון:  
המקורות.





המקורות של תולדות־ישו\*) שונים הם במוצאם, בלשונם ובחשיבותם. המקורות העיקריים הם האיוונגליונים הקאנוניים; אבל, מאחר שהם נכתבו על ידי מאמינים בישו בתור בריה שלמעלה מן הטבע, חובתנו היא לדרוש ולחקור, שמא נמצא מקורות יותר אוניקטיביים של תולדות ישו, כלומר, מקורות חולוניים, שנתחברו על־ידי בלתי־מאמינים: יהודים ועובדי־אלילים. על המקורות הללו יש להוסיף מקור קדום מאד, באמת המקור היותר קדום, שיש לנו — אגרות פוילוס השליח, שפעולתו מתחלת זמן מועט אחר מותו של ישו, ומקור יותר מאוחר — של דבריהם היותר קדמונים בין־אבות הכנסייה, פפיוס ויוסטינוס הקדוש, על חיי ישו ותורתו, וגם מקור מסופק אחד — האיוונגליונים הגנוזים והחיצוניים.

המקורות העבריים צריכים לבוא בראש מפני שישו נולד, חי ומת בתוך היהודים. בסוף צריכים לבוא האיוונגליונים הקאנוניים מפני שכל המקורות זולתם עוסקים בישו רק דרך־אגב או באופן אגדי (כ, תולדות ישו העבריות), בעוד שהם — האיוונגליונים הקאנוניים — הותמים ומסיימים את ידיעותינו מישו ותורתו. שאר המקורות צריכים לבוא באמצע.

ובכן אלה הם המקורות של תולדות־ישו, שנעסוק בהם בספר הראשון של החבור הנוכחי בסדר זה: א' המקורות העבריים; ב' המקורות היווניים והרומיים; ג' אגרות פוילוס; ד' דברי הקדמונים שבאבות הכנסייה הנוצרית; ה' האיוונגליונים הגנוזים והחיצוניים; ו' האיוונגליונים הקאנוניים.

---

(\*) למקורותיהן של תולדות ישו מוקדש פרק מיוחד (או אף פרקים אחרים) כמעט בכל ספר על „חיי־ישו“. הרצאה מדעית חשובה על המקורות האלה יש למצוא בפרק השני מספרו של Oscar Holtzmann, *Leben Jesu*. Tübingen u. Leipzig 1901. SS. 6—47. הרצאה מדעית גמורה וכתובה בסגנון מופלארי יש למצוא בפרקו של Paul Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu* במהדורתו הנאה של (Religionsgeschichtliche Volksbücher, I, 1). 2. Aufl., Tübingen 1906. וכן גם במהדרתו הפולימית של Wilhelm Bousset, *Was wissen wir von Jesus?* 2. Aufl. Tübingen 1906. אבל בכל הספרים והמהדורות האלה לא נזכרו המקורות העבריים, בעוד שסחברו „חיי ישו“ ברור הקורם היו מרבים לדבר על המקורות הללו (למשל, Theodor Keim, *Geschichte Jesu von Nazareth*, 1867—1872).

# א. המקורות העבריים.

## א) התלמוד והמדרש\*.)

לכאורה היו הידיעות היותר קדומות על ישו ותורתו צריכות להמצא בתלמוד. שהרי חיייו של ישו חלים בו בזמן, שכבר זרחה ביהודה שמישם של הלל ושמיאי ובתיהם ושכבר הונח היסוד העיקרי של זה הבנין הדתי-הספרותי הגדול, שאנו קוראים לו בשם "תלמוד". באמת אין הדבר כן. הידיעות, שיש בתלמוד (כמובן, במהדורות הישנות שלו או בכתיב-היד ממנו, שלא עברו תחת שבטה של הבקורת הנוצרית) מחיי ישו ותורתו, מועטות הן מאד, ואף לאלו המועטות אין השיבות היסטוריות יתרה מפני

---

(\* המאמרים התלמודיים והמדרשיים על ישו מקובצים בקונטרס "חסרונות השי"ם" (קיניגסברג תר"ך; קראקה תרנ"ה) או ב"קונטרס למלאות חסרונות השי"ם". שנמצא הרבה בכתב-יד. בקונטרסים הללו יש כל ההשקפות, שנשמטו מן התלמוד והמדרש על-ידי הצנזורה האסיפורית בימי הביניים. רוב-ההשקפות הובאו גם בחלקי "דקדוקי-סופרים", שהוציא ר' רפאל רבינובויץ בשנות תרמ"ז — תרמ"ו ובהם נתן שנויי גרסאות (על פי התלמוד כתב-יד שבמינכן ובאונסקפורד וע"ם דפוסים ישנים) לכמה מן המסכות. כמעט אם כל ההשקפות הללו יש למצוא במקורן העברי והארמי במחברתו של G. Dalman, Die Thalmudischen Texte (über Jesu Anhang) שבאה בתור נספחות (Anhang) למחברתו של Heinrich Laible, Jesus Christus im Thalmud. 2 Auflage, Leipzig 1900, —, מחברת, שיש בה הרגום כל המאמרים התלמודיים והמדרשיים ממין זה ולפעמים אף הערות חשובות, אבל בכלל לא אינה מדעית כל צרכה ומגמתה היא מייסונית גמורה. אותם המאמרים במקורם העברי והארמי עם ביאור יותר מדעי נתן החכם האנגלי Travers Herford, Christianity in Talmud and Midrash London 1903 (עמ' 401 — 413 — גוף המאמרים במקורם; עמ' 96—35 — הרגום המאמרים וביאורם, ועמ' 344—369—סך-הכל והערך ההיסטורי של המאמרים). הספרות הקדומה על ענין זה נפרטה בהקדמתו של Hermann Strack למחברתו הנו של Laible, עמ' IV—IV, ובספרו: Jesus, die Häretiker u. d. Christen 1910. דברים חשובים על ערך המאמרים הללו בזמן הקדום והמאוחר יש למצוא בספרים: Richard Von der Alm (Ghillany), Die Urteile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesum und die ersten Christen. Leipzig 1864; D. Chwolsohn, Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes. 2. Aufl., Leipzig 1908, SS, 85—125; Samuel Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin 1902, SS. 181—194.



שהן יותר דברי קנטור ופולמוס נגד מיסד של כת שנואה מרשימות אובייקטיביות לשם היסטוריה, ושני דברים גרמו למעוטי-כמותן ולמעוטי-איכותן של הידיעות התלמודיות הללו. ראשית, היו בעלי-התלמוד ממעטים ברשימות היסטוריות על מאורעותיה של תקופת בית שני בכללה, ולא היו מביאים אותן אלא כשהיה צורך בהן לדבר-הלכה או היו מזכירים אותן דרך-אגב בדברי-אגדה. מה היינו יודעים, למשל, מכל המלחמה הגדולה של החשמונאים עם מלכי-סוריה אילמלא נשאר לנו הספרים הגנוזים השמונאים א' וב' וספריו היווניים שר יוסף בן מתתיהו ואילו היינו מוכרחים לשאוב את כל ידיעותינו על מאורע גדול זה בדברי-ימי-ישראל אך מן התלמוד בלבד?—הרי אז לא היינו יודעים אפילו את שמו של יהודה המכבי!... ושנית, הופעתו של ישו בימי המהומה והמבוכה, שעברו על ארץ-יהודה בזמן שלטונם של בני-הורדוס ושל הנציבים הרומיים, היתה מאורע קטן כל-כך, עד שכמעט לא השגתו בו בני-הדור של ישו ושל תלמידיו הראשונים כלל וכלל. ובשעה שנעשו הנוצרים כה גדוכה ובעלת-השפעה, כבר היו חכמי-ישראל רחוקים יותר מדאי מזמנו של ישו ולא זכרו עוד את המאורעות ההיסטוריים, שאירעו למשיח הנוצרי, כמו שהם, ואז הסתפקו בספורים עממיים, שהתהלכו עליו ועל חייו (הרבה מהם ידועים אף להפילוסוף האילירי צ'לזוס, ובכך הרי נתפשטו בביסוס). ספורים עממיים אלה נעשו בפי יהודים ואיליריים שונאי-הנצרות, דברי-גנוי: הם הפכו את כל מעלותיו של ישו, שמצאו בו תלמידיו, לחסרונות ואת כל הנפלאות המשיבחות, שספרו עליו, לנפלאות מבהילות ומגוננות. וראוי לשים לב, שהספורים הללו—הקדומים שבהם, שעליהם נדבר למטה — באו אלינו מאותו זמן, שבו עדיין לא היו המאוחרים שבאיוונגליונים שלפנינו מסודרים ומאושרים כלל. ואף-על-פי-כן נראים ספורים אלו שבתלמוד כאילו באו בכוונה להכחיש את המעשים הנמצאים באיוונגליון: הם הופכים אותם המעשים עצמם למעשים רעים ומגונים. באיוונגליונים נאמר, למשל, שישו נולד בלא אב, מרוח-הקודש, ובאו הם ואמרו, שאמנם נולד בלא אב, אבל לא מרוח-הקודש, אלא מבעיה אסורה; באיוונגליונים נאמר, שעשה נסים ונפלאות על-ידי רוח-הקודש וכח-אלהים, ובאו הם ואמרו, שאמנם עשה נסים ונפלאות, אבל על-ידי כשפים; באיוונגליונים משתבחות ומקולסות הרבה התקוממותו, למצות-אנשים מלומדה של הפרושים והסופרים והטפתו לתורה-

שבלב, ובאו הם ואמרו, שהיה פושע ישראל" וּמַלְעִיג על דברי חכמים". וכיוצא באלו הרבה. דבר זה מלמדנו, שעוד לפני סדורם של האיוונגליונים המאוחרים יותר שבידינו מתהלכים היו בקרב הנוצרים הראשונים כמה וכמה ספורי־מעשיות על חיי הנוצרי ותורתו בעל־פה או אף בכתב, שמהם שאבו האיוונגליסטים הידועים לנו. ובכן אין הידיעות שבשלשת האיוונגליונים הראשונים מאוחרות בזמן כל־כך ואין להטיל ספק במציאותו של ישו (כמו שרצו כמה חכמים במאה ה־19 ובזמננו) ואף לא ברוחו הכללי כפי שהוא מתואר באיוונגליונים הללו. זהו הערך ההיסטורי האחד, שיש להידיעות התלמודיות הקדומות על ישו. אבל יש להן עוד חשיבות היסטורית לא פחותה מזו: מתוך ידיעות אלו אפשר להכיר, מה היתה דעתם של חכמי־ישראל על מוצאו, מעשיו ותורתו של ישו כשבעים שנה לאחר שנצלב, ולפעמים — אף את הסבות, שגרמו להסיר מאחריו את לבותיהם של רוב בני־ישראל, ובתוך רוב זה — את לבותיהם של כל תלמידי־החכמים הישראליים.

וכי יש לבקש בידיעות התלמודיות אף את האמת ההיסטורית? כלומר: כלום יש למצוא בתוכן עובדות היסטוריות, שהאיוונגליונים השמיטו או שנו אותן ככוונה לתכלית דתית?

כדי להשיב על שאלה זו צריכים אנו, קודם־כל, להבדיל בידיעות הללו בין אלו, שנמסרו עלידי התנאים ונשארו במשנה ובברייתות ובמדרשים קדומים, ובין אלו, שנמסרו עלידי האמוראים ונשארו בנמרא ובמדרשים מאוחרים. בעוד שלאלו האחרונות אין שום ערך היסטורי אובייקטיבי, מפני שבימי־האמוראים ודאי לא היה עוד שום זכר ברור לחיי ישו ומעשיו, יכול להיות ערך היסטורי ידוע לראשונות, כלומר, לידיעות טיפיות־התנאים; כמובן, רק לאלו מהן, שאין אנו מוצאים בהן פולמוס גלוי עם דעות נוצריות ועם ספורים איוונגליניים, שכאמור למעלה, נתפרסמו בין הנוצרים עוד קודם סדור האיוונגליונים שלפינו. על כן לא נביא בזה את מאמרי האמוראים על ישו, שכל המוצא בהם חפץ יכול לקרותם בקונטרסים ובספרים הרשומים בהערה האחרונה.

אבל לא רק מאמרים מאוחרים אלו צריך להסיר מתוך עבודה מדעית קצרה על ישו בתלמוד ובמדרש. מתוכה צריך להסיר גם כל מה שנאמר שם על בן־סדא, שהאמוראים, ורב חסדא (217—309)

בראשם, חשבו אותו לאחד עם „בן־פנדירא“ ועם ישו<sup>1</sup>). והטעם פשוט: אין שום הוכחה בדבר, שאף התנאים חשבו את בן־סטרא לישו. רבינו תם (תוספות שבת, ק”ד ע”ב, ד”ה: בן סטרא) כבר החליט, שאין זה ישו הנוצרי. ובתולדות ישו<sup>2</sup>, שנדבר עליהן בפרק הבא, נזכר ישו רק כתור „בן־פנדירא“ ולא כתור „בן־סטרא“, אף על פי שספר זה מִיחס לישו את הבאת הכשפים ממצרים, בסריטה שעל בשרו<sup>3</sup>; ובכן עדיין לא נחשב בן־סטרא בימים שנתחברו, תולדות ישו<sup>4</sup> לכנויו המתמיד של זה. כמאה שעברה הרגישו בהכרח ישבין מה שנאמר על בן־סטרא ומה שיכול היה להאמר על ישו יוסף דירנבורג<sup>2</sup> (ויאל<sup>3</sup>); ובימים האחרונים נתכוונו שני חכמים, יהודי ונוצרי<sup>4</sup>, לדעה אחת, שבשם „בן־סטרא“ מכון נביא־השקר המצרי, שנזכר בקדמוניות־היהודים (כ’ ח’) ובמלחמות־היהודים (כ’, י”ג) וגם במעשי השליחים (כ”א, ל”ח). הוא משך אחריו המון גדול אל המדבר והבטיחו, שעל פי פקודתו תפולנה חומות ירושלים תחתיהן; פיליכס, נציב יהודה בעת ההיא (60—52), יצא לקראתו במחנה כבוד של רגלים ופרשים, הרג מן העם, שהיה עם נביא־השקר, ארבעת אלפים איש ושבה מהם מאתים איש, אך נביא־השקר עצמו נעלם ואיננו. בתלמוד אנו מוצאים בין מאמרי התנאים על בן־סטרא את הידיעות הללו: א, תניא: אמר להן ר’ אליעזר לחכמים: והלא בן סטרא הוציא כשפים ממצרים בסריטה שעל בשרו?—אמרו לו: שוטה היה ואין מביאין ראיה מן השוטים (שבת, ק”ד ע”ב, וסנהדרין, ס”ז ע”א); ב, כל חייבי מיתות שבתורה אין מכמינין עליהן חוץ מן המסית. כיצד עושין לו? — מוסרין לו שני תלמיד־חכמים בבית הפנימי והוא יושב בבית החיצון ומדליקין לו את הנר כדי שיהיו רואין אותו ושומעין את קולו. וכן עשו לבן־סטרא בלוד: הכמינו<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> שבת, ק”ד ע”ב; סנהדרין, ס”ז ע”א.

<sup>2</sup> בספרו: *Essai sur l’histoire etc. de la Paléatine*, Paris 1867, p. 468.

(בחרגום העברי בשם „משא ארץ ישראל“ נשכטו דברים אלה מיראה הצנזורה).

<sup>3</sup> בספרו: *Blicke in die Religionsgeschichte etc.*, II 55.

<sup>4</sup> צבי פרץ חיות במאמרו העברי החשוב „בן־סטרא“ (הערות לזמן שלפני

חורבן בית שני), שנדפס ב„הגורן“ לרשיא הורודצקי, ספר ד’, ברוטשוב תרס”ג,

עמ’ 33 — 37, והחכם האנגלי Travers Herford בספרו הני: *Christianity in*

*Talmud and Midrash*, p. 345 note.

<sup>5</sup> חיות מניה בעד „הכמינו“ בטקום „נכנו“ (הגורן, סיד, עמ’ 35).



עליו שני תלמידי-הכמים וסקלוהו" (תוספתא, סנהדרין, י', י"א; ירושלמי, סנהדרין, פ"ה, ה"ט, ובהרחבת דברים: בבלי, סנהדרין, ס"ז ע"א). קשה לשער, שכל זה מתייחס לישו. אותו לא חשבו בעלי-התלמוד אך ל, שוטף' (משוגע) בלבד, אלא למסית מסוכן, שמשך אחריו עם רב; עליו לא היו יכולים לספר, שנסקל על-ידי בית-דין, בעוד שבאמת נצל ב על-ידי הרומיים<sup>1</sup>; ועל ישו אי-אפשר היה לומר, שנידון למיתה והומת בלוד, בעוד שבאמת נידון והומת בירושלים. — ואולם כל אי-האפשרויות האלו מתבטלות בשעה שאנו מחליטים, כי בן-סטרא אינו ישו (שלא כדעת האמוראים), אלא הוא הנביא המצרי, שאמנם, עשה מעשי שטות ושגעון כשהבטיח להמון גדול, שעל-פי פקודתו תפולנה חומות ירושלים, ושאמנם היה מסית והולך את העם אל המדבר<sup>2</sup>; ולאחר שנעלם וניצל מידי פיליכס, אפשר שנמצא לאחר זמן בלוד, שהוא קרובה לירושלים, ונסקל שם על פי בית-דין אחר הכמנת-העדים, כפי שהדבר מסופר בתוספתא. דבר זה אירע קרוב לימי-החורבן, כי שלטונו של פיליכס נסתיים בשנת 60 לספירה הרגילה, ועל-כן היה יכול להיות ידוע לר' אליעזר, שראה עוד את הבית בכנינו (גיטין, נ"ו ע"א; סוכה, ב"ז ע"א; ב"ה, פמ"ב; אבות דר' נתן, פ"ה, נ"א, ופ"ג, נ"ב, הוצאת רש"י שכתרה, עמ' 30) ושעליו נאמר: "אחר ר' אליעזר ללוד" (סנהדרין, ל"ב ע"ב). וכי בן-סטרא אינו ישו אפשר לראות לא רק מתוך מה שהבאנו למעלה על, תולדות ישו' ולפי דעתו של רבינו תם, אלא אף מתוך עובדה זו, שכבר העיר עליה הירפורד<sup>3</sup>: בשעה שאנו מוצאים בתלמוד גם, בן-פנדירא" או, בן-פנטירי" וגם, ישו בן-פנדירא" (או, פנטירי"), אין אנו מוצאים בשום מקום, ישו בן-סטרא". עד כמה אין לסמוך על האמוראים, שחשבו את, בן סטרא" לישו, אפשר לראות מתוך מה שהם עצמם ערכו את פוסם בן יהודה באביו של ישו ואת מרים מגדלא [שיערה] נשיא באמו של ישו, עד שלסוף נעשה בעיניהם השם, "סטרא" לכנויה של מרים (סטת דא

<sup>1</sup> בתוספתא, סנהדרין, י', י"א, כתוב, "וסקלוהו", ורק הבבלי (סנהדרין, ס"ז ע"א). שכבר ידע את דעתם של האמוראים, שכן-סטרא הוא ישו, כתב, "ותלאוהו בערב פסח".

<sup>2</sup> בתוספתא חסר כל וזכות זה של העד עם המסית: "היאך נניח את אלהינו שבשמים ונעבוד עבודה זרה", שבא בבבלי ובאמת אינו אפשרי כנביא-השקר המצרי.

<sup>3</sup> (ע"ן ספרו הני': Christianity in Talmud and Midrash, p. 345, note).

מבעלה<sup>1</sup>). על פסוס בן יהודה שנינו בכרייתא: ר' מאיר אומר: כשם שהדעות במאכל כך דעות בנשים. יש לך אדם, ישנוב נופל לתוך כוסו וזורקו ואינו שותהו, וזו היא מדת פסוס בן יהודה, שהיה נועל בפני אשתו ויוצא<sup>2</sup> (גמין, צ' ע"א, ותוספתא, סוטה, ה', ט'). פסוס זה, שנזכר בתלמוד בתור בן-דורו ואיש-שיחו של ר' עקיבה<sup>3</sup>, ודאי אירע איזה מכשול לאשתו מפני שהיה מקנא בה ביותר ולא היה נותנה לצאת מפתח-ביתה; ור' מאיר, תלמידו של ר' עקיבה, ודאי ידע מאורע זה, שאירע קרוב לזמנו. ואולם בימי-האמוראים, כשנתפרסמה בישראל האגדה על לירתו הבלתי-כשרה של ישו, שכבר שמע אותה היווני הקדמון צ'לוזוס (במאה השנייה לספ"ה<sup>4</sup>) מפי יהודים<sup>5</sup>, ערכבו את המעשה, שהיה בפסוס בן יהודה, כמעשה ביוסף, אביו של ישו, ואת מרים מגדלא [שיער] נשיא, שכפי הנראה, היתה אשתו של פסוס<sup>6</sup> ושמה מזכיר במדה ידועה את השם, מרים המגדלית<sup>7</sup> שב, ברית החדשה<sup>8</sup>, ערכבו במרים, אמו של ישו. אבל לא פסוס בן יהודה ולא מרים מגדלא נשיא (וזו האחרונה אינה נזכרת אלא בדברי האמוראים) אין להם שום שייכות אל ישו, כמו שכבר העיר בצדק שמואל קרויס<sup>9</sup>.

ענין אחר לגמרו הוא השם „בן פנדירא“ או „בן פנטירי“. במקומות המדברים על בן-סטרדא אין שם זה נזכר אלא בדברי האמוראים;

<sup>1</sup> ליתר ברור אנו מביאים כאן את כל דברי האמוראים: „בן סטרדא—בן פנדירא הוא?—אמר ר' חסדא: בעל סטרדא, בעל פנדירא; — בעל פסוס בן יהודה הוא? — אמו סטרדא; — אמו מרים מגדלא נשיא הוא? — כדאמרינן בסומכדיתא: ספת דא מבעלה“ (שבת, קיד ע"ב; סנהדרין, ס"ז ע"א).

<sup>2</sup> ברכות ס"א ע"ב (= מדרש משלי, ט', ב'); מכילתא שמות, י"ד, כ"ט = שה"ש רבה, א', ט'). ועוד. עיין על זה: W. Bacher, Agada der Tannaiten, I<sup>2</sup>, 317—320. (ובתרגום העברי של א. ז. רבינוביץ: אגדות-התנאים, כרך א', חלק ב', י"ט חרס"א, עמוד 63—65). נגד השערתו של דירנבורג (Essai, p. 470), שזהו יהודה בן פסוס (ירוש' ברכות, פ"ב, ה"ט; ביב, ס"ה, ה"א), עיין יה"ש במיע: Jüdische Zeitschrift, VI, 289—290.

<sup>3</sup> עיין על זה בווכחו של אוריגניס עם צלוזוס: Origenes, Contra Celsum, I, 9, 1 et 32, 33 — ועיין להלן על „פנדירא“.

<sup>4</sup> בחגיגה, ד' ע"ב, נזכרת „מרים מגדלא נשיא“ בימי רב ביבי בר אבוי, אמורא מסוף המאה השלישית; אבל כבר העירו בעלי-התוספות שם, שמלאך-המות ספר לר' ביבי מעשה, שאירע כמה מאות שנים קודם לכן.

<sup>5</sup> עיין פסו: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, SS. 186 —

אבל כבר הוא נזכר גם בכרייתות אחדות מימי ר' אליעזר בן הורקנוס ור' ישמעאל (סוף המאה הראשונה ותחלת המאה השנייה), שנביא להלן. כנוי זה הוא בלא ספק עתיק מאד, שכן מביא אוריגינס<sup>1</sup>, שצ'לוזס האילי שמע מפי יהודי לערך בשנת 178 כדברים האלה: מרים גורשה מאישה, נגר על פי מלאכתו, לאחר שהוברר הדבר, שהיא מנאפת. נדחת מאישה ונודדת בחרפה, ילדה בחושך את ישו מתקל אחד, פנתיראס (Πανθηρας). ואוריגינס עצמו אומר<sup>2</sup>, שיעקב, אביו של יוסף, אביו של ישו, נקרא בשם Πανθηρ, ובוה רצה אוריגינס, כפי הנראה, לבאר, מפנימה קורין היהודים לישו בן יוסף, בן פנדירא<sup>3</sup> או, בן פנטירי: כך נקרא ישו לדעתו, על שם אביו.

על כל פנים עתיק הוא השם, בן פנדירא<sup>4</sup> מאד. מאחר שכל ספור זה על לידתו של ישו מחייל רומי אחד אינה אלא אנדה, שצמחה מתוך החלטתם של הנוצרים מימי פוילוס ואילך, שישו נולד בלי אב טבעי, על-כן אי-אפשר לנו לחשוב, שאמנם היה חייל רומי בשם „פנדירא“ או „פנתירא“, שהיה לו יחס אל אמו של ישו, ומוכרחים אנו לבקש מקור לשם מוזר זה של אנדה מובנת זי<sup>5</sup>. ומכל הדעות על מוצאו של השם „פנטיר“ או „פנדירא“ נראית לנו דעתם של ניטש ובליק, ש„פנטירי“ הוא שבוש לשם התלוצצות מן Πανθηρός = עלמה בתולה<sup>6</sup>). היהודים שמעו תמיד, שישו נקרא בפי הנוצרים, שרובם דברו יוונית אף בזמן קדום, בשם „בן הבתולה“, Παιδί της Παρθένου, ועל כן קראו לו בלעג „בן הפנתירה“, כלומר „בן הנמרה“. ומעט מעט נשתכח הדבר, שישו מתיחס על שם אמו, והשם „פנתירי“ או „פנטורי“ או „פנדירא“

<sup>1</sup> בספרו הנזכר: Contra Celsum, I, 9, 1. ועיין: Laible, Jesus Christus im Talmud, SS. 20—21 וקרוי בספרו הנז' עמ' 187 ועמ' 277.

<sup>2</sup> אצל אבי-הכנסיה Epiphanius, Haer. 78. עיין: Herford, Christianity in Talmud and Midrash, p. 39, note 2.

<sup>3</sup> אמנם, Deissmann, כתב בקובץ המוקדש לנילדקי (Nöldeke), עמ' 871 ואילך, מאמר שלם, שבו הוכיח, ששם זה היה מצוי בין החיילים הרומיים; אבל שחייל רומי בשם זה בא על אמו של ישו ודאי תוצאת ההחלטה, שישו נולד מרוח-הקודש. ומפני שהיה שם „פנתירה“ מצוי בחיל-הרומיים קראו להבועל המדומה בשם זה.

<sup>4</sup> עיין: S. 116, Studien u. Kritiken, 1840, Laible, S. 25. השגותיו של הירפורד על דעה זו (Christianity, p. 39) אינן מכריעות.



נחשב לשם אביו של ישו<sup>1</sup>). ומאחר ששם זה אינו יהודי, עליכן נולדה האגדה, שהאב הטבעי היה נכרי; ועל-פי המאורע עם מרים בת בלגה, שנשאה ל"סרדיוט" (תוספתא, סוכה, ד', כ"ה, בבלי סוכה, נ"ו ע"ב, וירושלמי סוכה, פ"ה ה"ז), הוחלט, שמרים אמו של ישו זנתה עם הייל, וכמובן עם הייל רומי, שהרי הלגינות הרומיים היו מצויים ביהודה בזמנו של ישו<sup>2</sup>).

אם נסלק, איסוא, מן השמועות התלמודיות על ישו כל מה שאמרו עליו האמוראים וכל מה שנוגע לבן-סטרדא ופפוס בן יהודה ומרים מגדלא שער נשייא, ישארו לנו על ישו ותורתו רק המאמרים התנאיים הללו:

א' ברייתא אחת (תנו רבנן), שסופה, שעושה את ישו בן-זמנו של יהושע בן פרחיה, מוטל בספק בעינינו, וזו לשונה: לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת; לא כאלישע, שדחפו לגיהנו בשתי ידים, ולא כר' יהושע בן פרחיה, שדחפו לישו [הנוצרי] בשתי ידים. ואחר-כך בא בארמית ביאור זה על יהושע בן פרחיה ויחוסו לישו: כדקטלינהו ינאי מלכא לרבנן, אזל יהושע בן פרחיה וישו לאלכסנדריא של מצרים. כי הוא שלמא (כשנעשה שלום בין ינאי המלך ובין הפרושים), שלח ליה שמעון בן שטח: סני, ירושלים עיר-הקודש, ליכי אלכסנדריא של מצרים אחותי: בעלי שרוי בתוכך ואני יושבת שומטה' קם אתא (יהושע בן פרחיה עם ישו) ואיתרטי ליה ההוא אושפיזא, עבדו ליה יקרא טובא (נזדמנה לו אכסניה אחת ועישו לו כבוד ויקר הרבה); אמר: כמה יפה אכסניא זו! — אמר ליה [ישו]: רבי! עיניה טרוטות'. אמר ליה (יהושע בן פרחיה לישו): רשע, בכך אתה עוסק? — אפיק (הוציא) ארבע מאות שיפורי [שופרות] ושמתיה (והחרים אותה). אתא לקמיה כמה זמני, אמר ליה: קבלן! (קבלני!) — לא הוה קא משגח ביה (יהושע בן פרחיה). יומא חד הוה קא קרי (יהושע ב"פ) קרית שמע, אתא (ישו) לקמיה, סבר (יהושע ב"פ) לקבולי, אחוי ליה בידה (הראה לו בידה שימתין עד שיקרא שמע, מפני שלא רצה להפסיק). הוא (ישו) סבר: מדחי דחי ליה, אזל זקף לבינתא (העמיד לבנה) והשתחוה לה.

<sup>1</sup> אפשר, עדיין נשאר זכר לחלוף זה של שם האם בשם האב אצל ר' חסדא וחבריו שחשבו את "בן סטרדא" לא לשם האב, אלא לשם האם, ואמרו על דרך ההלצה: "סמת דא מבעלה".

<sup>2</sup> עיון טה שכתבו על זה גוסטאב דאלמאן בהערה לעמ' 21 מספרו של Laible, וקרויים בספרו הנוי, עמ' 276, הערה 13.

אמר ליה (יהושע ב"ם לישו): הדר (חזור) בך? — אמר ליה (ישו): כך מקובלני ממך: כל ההוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה? ואמר מר: ישו [הנוצרי] כישף והסית והדיח את ישראל<sup>1</sup>. קודם כל צריך להעיר, שכל המסופר כאן ארמית אינו שייך להברייטא, אלא להגמרא מימי האמוראים; וכן — שבנוסה השני (סוטה, מ"ז ע"א) חסר, ואמר מר: ישו וכו', — ברייטא, שמציאותה היתה יכולה להוכיח, שאף כל הספור בדבר הישיבה ממצרים מתיחס אל ישו ולא אל אחר; ולבסוף—שבנוסה השלישי (בירושלמי חגיגה) מסופר אותו המעשה בכלל, ובו לא נזכר ישו כלל וכלל, אלא אותו מעשה אירע ליהודה בן טבאי (ולא ליהושע בן פרחיה) עם, חד מן תלמידיו<sup>2</sup>. ולפיכך כבר שער הירפורד<sup>3</sup>, שהנוסה השלישי, הירושלמי, הוא העיקר ושני הנוסחאות שנכבלי אינם אלא הוספות בכליות מאוחרות, שנאו מתוך השמות. אלישע<sup>4</sup> וגיחזי<sup>4</sup>, שקדמו לספור בדבר יהושע (בן פרחיה) וישו. לשני השמות או להמצאתם גרמו, לדעתו, ראשית, קרבת-הזמן שבין יהודה בן טבאי ויהושע בן פרחיה; ומאחר שיהודה בן טבאי הוא בעל-זוגו של שמעון בן שמח (אבות, פ"א, ה'—ט'), על-כן נזכר בנוסחאות הבבליים גם שמעון בן שמח. שנית, מה שיהושע ישרישישוע דומה להשם יהושע (בן פרחיה). ושלישית, מה שיש בספור זה רמזים למסורות נוצריות, שהן מצויות גם באיוונגליונים: שם בורח ישו עם אבותיו למצרים מפני מלך קשה (הורדוס) — ואף כאן בורח ישו עם רבו למצרים מפני מלך קשה (ינאי), שם מקרב ישו את הנשים, שהיו מעריצותיו היותר נלהבות, וביניהן הרי היו אף נשים פרוצות (יוהנן, ח',

<sup>1</sup> סנהדרין, ק"ז ע"ב; סוטה, מ"ז ע"ב; ירושלמי חגיגה, ס"ב, ה"ב (דף ע"ז ע"ד).

<sup>2</sup> זהו הנוסח הירושלמי: "יהודה בן טבאי הוון בני ירושלים בעון ממניתיה נשיא בירושלם. ערק ואזל ליה לאלכסנדריאה. והיו בני ירושלים כותבין: מירושלים הגדולה לאלכסנדריאה הקמנה: עד מתי ארוסי יושב אצלכם ואני יושבת ענומה עליו? — פירש מיתו גו אילפא. אמר: דבורה, מרתא דביתא, דקבלתן — מה הוות חסירה? — אמר ליה חד מן תלמידי: רבי, עיינה הוות שברה. א"ל: הא תרתני גבך: הדא דחדרתני והדא דאיסתכלת בה; מה אמרית: אייא ברוא? — לא אמרית אלא בעובדא. — וכעס עליו ואזיל" (ירושלמי חגיגה, ס"ב, ה"ב, דף ע"ז ע"ד).

<sup>3</sup> בספרו הני: Christianity in Talmud and Midrash, p. 52, 54. ועיין

גם Laible, עמ' 41.

<sup>4</sup> "גיחזי" בא, לדעת הירפורד, כאן ובמקום אחר בתור כנוי לפולחם השליח.

ועיין Christianity, pp. 97—103. ועיין שם גם עמ' 64—71.

יא) — ואף כאן הוא מסתכל באשה<sup>1</sup>), זוהי סבת-הדבר, שנספח אל הספור שכירו שלמי השם ישו, ועל-ידי כך נשתנה והורחב הרבה. הספור בצורתו שבבבלי הוא משונה כליכך וכליכך מאוחר, עד שאין לאבד אף מלה אחת כדי להוכיח את אי-היסטוריותו<sup>2</sup>). ישו בתור משתתפה ללבנה — כלום יש דך אבסורדום גדול מזה? — וישו בתור תלמידו של יהושע בן פרהיה ובן-דורם של שמעון בן שטח וינאי המלך, שמלך ביהודה בשנות 103–76 לפני ספירת הנוצרים ולערך בשנת 88 לפני ספירה זו נצה את הפרושים, שנלחמו בו במשך שש שנים רצופות, והרג מהם 800 איש והכריח 8,000 מהם לברוח מיהודה (שעל זה מרמזים הדברים, כדקטלינהו ינאי מלכא לרבנן<sup>3</sup>), — כלום יש אי-אפשרות היסטורית גדולה מזו? — נגוד עצום זה בין הידיעות התלמודיות להאיוונגליניות הוליד בסופר אחד, שהעלים שמו (G. R. S. Mead), את ההשערה, שישו חי, אמנם, בימי אלכסנדר ינאי ויהושע בן פרהיה, כהחלטת התלמוד, אלא שהאיוונגליונים ערכבו אותו באיזה נביא-שקר, שעורר שאון ונהרג בימי פונטיוס פילאטוס<sup>4</sup>). מובן מאליו, שהשערה זו, — אף מציאה הנעלם עצמו אינו מציע אותה בתור אמת וודאית, — שהיא בנויה באמת אך על פראזה תלמודית אחת (כל מה שמשפטים בנידון זה האמוראים והספר, תולדות-ישו<sup>5</sup> אינו אלא מה שהסתעף ממנה), אינה ראויה שנשפל בה הרבה. ועל כן אני נוטה לחשוב, שלא רק הספור האמוראי הבבלי מאוחר הוא הרבה, אלא אף שסוף הברייתא: לא כאלישע, שדחפו לגיחוי בשתי ידים, ולא כיהושע בן פרהיה, שדחפו לישו [הנוצרי] בשתי ידים<sup>6</sup>, אינו אלא הוספה מאוחרת, ועיקר הברייתא היו רק הדברים: לעולם תהא שמאל דוחה

<sup>1</sup> עיין בפרטות: Laible, J. Chr. im Talmud, S. 42.

<sup>2</sup> כי קרוים (Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, SS. 246—257) יכול היה להציע, שנמלא את החלל בחי-ו-ישו משנתו הייב עד שנת-השלשים שלו על-ידי ספור תלמודי זה בדבר הליכותו של ישו למצרים (שהוא מצרף אליו גם את ספורו של צלזוס, שישו מכר את עצמו לעבד במצרים) בתור ספור היסטורי. — דבר זה היה אפשרי אך מפני שחשב את בן סטרא, שעליו אמר הנאי קדמון כרי אלי עזר שהוא „הביא כשמים ממצרים בסריטה שעל כשרו“, לישו הנוצרי.

<sup>3</sup> עיין הספר האנגלי: Did Jesus live 100 B. C.? Theosophical Publishing Society, London and Benares 1903. השוה: Albert Schweitzer: Von Reimarus bis Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1906, S. 326.



וימין מקרבת", שהם ודאי עתיקים הם מאד, וכנראה, ר' אליעזר הגדול הוא האומנם (עיין מכילתא, יתרו, מסכת עמלק, פ"א, הוצאת ר' מאיר איש-שלום, נ"ה ע"א וע"ב. ועיין צ"פ חיות ב, הגורן, ח"ד, עמ' 34, סוף הערה 2).<sup>(1)</sup>

(ב) ברייתא שניה (והתניא), ישעיהו ההיסטורי גדול יותר. וזו לשונה: בערב הפסח תלאוהו לישו [הנוצרי] והכרוז יוצא לפניו מ' יום: [ישו הנוצרי], יוצא ליסקל על שכישה והסית והדיח את ישראל; כל מי שיוודע לו זכות יבוא וילמד עליו! — ולא מצאו לו זכות ותלאוהו בערב הפסח<sup>(2)</sup>. אחר-כך באו דברים אלה של האמורא עולא: „אמר עולא: ותסברא [ישו הנוצרי] ברהפוכי-זכות<sup>(3)</sup> הוא? מסית הוא ורחמנא אמר: לא תחמול ולא תכסה עליו — שאני ישו, דקרוב למלכות הוה' (עודא היה תלמידו של ר' יוחנן וחי בארץ-ישראל בסוף המאה השלישית לספירת-הנוצרים).

בברייתא זו ראוי לשים לב לההטעמה, שישו, כישף והסית והדיח את בני ישראל, וזהו, כנראה, אמר מר', שבא בסוף המאמר התלמודי הקודם. אין בעלי התלמוד מכחישים, שישו עשה נסים ונפלאות, אלא שהם הושכים את מעשיו אלה למעשי-כשפים<sup>(4)</sup>. וכבר אנו מוצאים באיוונגליונים: „והסופרים, אשר ירדו מירושלים, אמרו, כי בעל-זבוב

<sup>(1)</sup> וכך מתבטלות טענותיו של מ' פרידלנדר (Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums in Zeitalter Jesu, Berlin 1905, S. 233, Note), שהוא טוען כלפי המוצאים את ישו בתלמוד (הוא חושב את כל המקומות התלמודיים, שמדברים על ישו, להוספות מאוחרות ויופים ששומים!): שמצד אחד יהיה ישו על-פי המאמרים התלמודיים בן זמנו של יהושע בן פרחיה ומצר שני — בתור בנו של פסוס בן יהודה — בן-זמנו של ר' עקיבה. כלומר, חי מאה שנה לפני ישו של האיוונגליונים ומאה שנה אחריו. כבר הראינו המעלה, שפסוס בן יהודה אין לו ענין לישו, וכאן אנו רואים, שאין ערך להיריעה על ישו בתור תלמידו של יהושע בן פרחיה. שאר הידיעות הקדומות שוב אינן מתנגדות כל-כך להידיעות שבאיוונגליונים.

<sup>(2)</sup> סנהדרין, מג ע"א. המלות המרותקות מובאות ב„דקדוקי סופרים“ מתוך כתב-יד שבמינכן. בכתב-יד שבפירנצי כתוב: „בערב שבת ובערב פסח“. וזה מתאים לגמרו למה שביירר חולסון, שישו נצלב בערב שבת, שחל בו ערב פסח (עיין ספרו: Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes. SS. 11—55).

<sup>(3)</sup> הירפורד (Christianity, p. 23, cf. pp. 89, 349) הפריד מלת „זכות“ ממלות „בר-הפוכי“ ותרגם מלות אחרונות: a revolutionary — מהפך!...

<sup>(4)</sup> עיין: L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Budapest 1898. S. 29; וכבר העיר ייסטינוס (Dialogus cum Tryphone Judaeo, c. 69). שהיהודים קוראים לישו „מכשף“.

דבק בו ועל ידי שר־השדים הוא מגרש את השדים (מֵאַרְקוּס, ג', כ"ב); ובמתיא (מ', ל"ד ו"ב, כ"ד) אומרים כך הפרושים. כי ישו הימת בתור מסית ומדיח — דבר זה היה ברור להתנאים, שהרי בימיהם נעשו תלמידיו כת יהודית מיוחדת, שכפרה בכמה עיקרים דתיים של היהדות, ובכך הרי הסית והדיח אותם ישו רבם והרחיקם מעל האמונה הישראלית. אבל חשוב הדבר, שהכריייתא מטעמת, שלא מהרו להרוג את ישו למרות מה שהיה מסית ושהמתינו בקיום פסק־דינו ארבעים יום, שמא יבוא מִי־שהוא ויהפך בזכותו (דבר, שכבר התפלא עליו האמורא עולא). זהו ההפך ממש מן הציוור האיוונגליוני, שעל־פיו נפסק משפטו של ישו בסנהדרין במהירות יתרה ופסק־הדין נתקיים על ידי הנציב הרומי בחפזון גדול. לדעתי, יש לה לידעה זו על הכרוז מגמה גלויה וקשה לחשוב, שהיא היסטורית. ולעומת זה מתאים הספור התלמודי להאמת ההיסטורית כמה שעל־פיו נהרג ישו בערב פסח (שחל להיות בערב שבת), כמו שכתוב באיוונגליון של יוחנן: 'בערב הפסח ההוא' (יוחנן, י"ט, י"ד), שיש להשוות אל מה שכתוב באיוונגליון של מארקוס: 'למועד זבח הפסח' (מה שסותר את המלות הקודמות להן: 'בראשון לחג המצות', מֵאַרְקוּס, י"ד, י"ב), וכמו שמוכח ממה שבראשון לשבוע, לאחר שלשה ימים, לא נמצא בקברו; אלא שהתלמוד מדבר על תליה במקום צליבה מפני שמיתה־משונה רומית זו לא היתה ידועה לחכמי־ישראל אלא מתוך משפטיהם של הרומיים, אבל לא מדיני־ישראל; ואף פוילוס השליח דורש (אגרת אל הגאלאטיים, ג', י"ד) את הכתוב, כי קללת אלהים תלוי' (דברים, כ"א, כ"ג) על ישו).

ג) מיד אחר ברייתא זו באה בסנהדרין (מ"ג ע"א) ברייתא שניה (תנו רבנן): 'חמשה תלמידים היו לו לישו: מתאי, נקאי, נצר ובוני ותודה'. ומיד אחר זה מתחלת הוספה אמוראית מאוחרת, שהיא נפרת על פי לשונה הארמית ועל פי החרודים של 'לשון נופלת על לשון' שבה: 'אתיוה למתי. אמר להו: מתי יהרג?—הכתיב: מתי אבוא ואראה פני אלהים?' — אמרו לו: אין, מתי יהרג, דכתיב: מתי ימות ואבד שמו?—אתיוה לנקאי. אמר להו: נקאי יהרג? הכתיב: ונקי וצדיק אל תהרוג!' — אמרו לו: אין, נקאי יהרג, דכתיב: במסתרים יהרוג נקי'. —

(<sup>1</sup>) עיין על זה: H. Laible, Jesus Christus im Thalmud, SS. 81—83

אתיוה לנצר. אמר להו: נצר יהרג? הכתיב: ונצר משרשיו יפרח! — אמרו לו: אין, נצר יהרג, דכתיב: ואתה השלכת מקברך כנצר נתעב. — אתיוה לבוני. אמר: בוני יהרג? הכתיב בני בכורי ישראל! — אמרו לו: אין, בוני יהרג, דכתיב: הנה אנכי הורג את בנך בכורך. אתיוה לתודה. אמר: תודה יהרג? הכתיב: מזמור לתודה? — א'ל: אין, תודה יהרג, דכתיב: זוכה תודה יכבדני.

כל התגושישות בפסוקים זו אי־אפשר שתהא שייכת להברייתא. על כל פנים אינה היסטורית, שהרי אי־אפשר הדבר, שבית־דין המוציא אנשים להריגה יפסל בפסוקים עם היוצאים ליהרג ושחמשת תלמידיו של ישו נהרגו כולם בבת אחת<sup>1</sup>. הברייתא עצמה אך מחלטת, שהיו לישו חמשה תלמידים, בעוד שהאיוונגליון מדבר על י"ב תלמידים. מה שמספר זה שבאיוונגליון הוא כמספר שבמיתוס ישראל יכול להיות דבר מכוון מצד ישו עצמו, ובכן היסטורי; אבל הוא יכול להיות גם דבר מכוון מצד מחברי האיוונגליונים, ואז אינו היסטורי, כמו שאינה היסטורית הידיעה על שבעים התלמידים, שבהר ישו (לוקאס, י', א'), — מספר, שהוא מכוון כלפי "שבעים אומות" ו"שבעים לשון"<sup>2</sup>. על כל פנים אין אף הברייתא גופה דייקנית כל־כך: אף־על־פי ששמותיהם של התלמידים היסטוריים הם, יש בין התלמידים עצמם כאלה, שהיו לא תלמידיו של ישו, אלא תלמיד־תלמידיו. כאלה הם מתיא ונקאי, שהם בלי ספק מתיא ולוקאס, כמו שכבר הכיר קרויס<sup>3</sup>, נצר הוא או לשון נופלת על לשון "נוצרים", כדעתו של קרויס<sup>4</sup>, או אולי הוא משובש מן אַנְדְרֵאס (Ἀνδρέας), אחיו של שמעון פֶּטְרוּס (מארקוס, ג', י"ח, מתיא, י', ב', ולוקאס, ז', י"ד). בוני נחשב בעיני רוב התיאולוגים הנוצריים לנקדימון (Νικodemus) הנזכר ביוחנן (ג', א'—י', ז', ג'), שכן אנו מוצאים בברייתא (תענית, כ' ע"א) על נקדימון בן גוריון: לא נקדימון שמו, אלא בוני שמו, ולמה נקרא שמו נקדימון? — שנקדה חמה.

<sup>1</sup> אמנם, במאמרו לולוגיות הנוצריות ואף ב"פסירים" כוללים פרומטקולים של משפטים בימי מלכות רומי יש למצוא מיני פלפולים כאלה; אבל קשה לחשוב, שדרשת-שמות תלמורת פסוסית כזו באה לפני בית-דין.

<sup>2</sup> עיין: Graetz, Geschichte der Juden, III, 1<sup>a</sup>, 296, Anm. 4.

<sup>3</sup> בספרו הנז': Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, S. 57, Anm. 3.

<sup>4</sup> שם, Anm. 4, וכן: Laible, S. 71.



בעבורו<sup>1</sup>); ולי נראה, שבוני' הוא שבוש מן 'יוחני' או 'ואני' — יוחנן, אחיו של יעקב, בני זבדי. התלמיד האחרון תודה הוא בודאי תדי (Θαδδαῖος) הנקרא גם לבא (Δεββαῖος) (מתיא, י', ג'; מארקוס, ג', י"ח). אף קדמותה של ברייתא זו אינה מוכרעת מפני שהיא סתמית. יש משערים<sup>2</sup>), שברייתא זו נשנתה בימי ר' עקיבה ובר-כוכבא, שאז נעגשו כמה נוצרים על שלא רצו לכפור במשיחתו של ישו ולהודות בזו של בר-כוכבא. אך, ראשית, לא נהרגו אז נוצרים אפילו לפי עדותו של יוסטינוס (Justinus Martyr, Apologia, I, c. 31), אלא לקו; ושנית, הריגת התלמידים הללו מסופרת אך בוויכוח המקראי, שהוא מזמן מאוחר, כאמור, ולא בברייתא גופה.

ד) דבר מסופק הוא, אם מעיקרו היה מכוון לישו ספור תלמודי זה: עז פנים — ר' אליעזר אומר; ממזר, ר' יהושע אומר: בן-הנדה, ר' עקיבא אומר: ממזר ובן-הנדה. פעם אחת היו זקנים יושבים [בשער]. עברו לפניהם שני תינוקות, אחד כיסה את ראשו ואחד גילה את ראשו. זה שגילה את ראשו, ר' אליעזר אומר ממזר, ר' יהושע אומר: בן-הנדה, ר' עקיבא אומר: ממזר ובן-הנדה. אמרו לו לר' עקיבא: היאך מלאך לבך לעבור על דברי חכריך? — אמר להן: אני אקיימנו. הלך אצל אמו של תינוק וראה, שהיתה יושבת ומוכרת קיטנית בשוק. אמר לה: בתי! אם את אומרת לי דבר, שאני שוארך, אני מביאך לחיי עולם הבא. אמרה לו: הישבע לי! — היה ר' עקיבא נשבע בשפתיו ומבטל בלבו. אמר לה: כנך זה מה טיבול? — אמרה לו: כשנכנסתי לחופה נידה הייתי ופירש ממני בעלי ובא עלי שושביני, והיה לי בן זה. נמצא התינוק ממזר ובן-הנדה. אמרו: גדול היה ר' עקיבא, שהוביש את רבותיו. באותה שעה אמרו: ברוך ה' אלהי ישראל, אשר גילה סודו לרבי עקיבא בן יוסף<sup>4</sup>).

<sup>1</sup> עיין בפרטות: Laible, SS. 70—71; Graetz, III, 1<sup>5</sup>, 303, Anm.; הירמורד (Christianity, p. 93) רואה כרוב השמות הללו רמזים לישו: הוא ה"נקי", ה"נצר" משורש ישי וה"בן" (בוני).

<sup>2</sup> עיין ספרו החשוב של גוסטאב דאלמאן: G. Dalman, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, S. 40.

<sup>3</sup> עיין בפרטות: Laible, SS. 67—71; והשוה לזה דעתו של Herford, p. 91—95.

<sup>4</sup> מסכת כלה, הוצאת הרץ קורונולי, דף י"ח ע"ב (חמשה קונטרסים, וינה תרכ"ד. דף ג' ע"ב); מסי' כלהי ש"ס הוצאת ראם, דף נ"א ע"א; יבתי מדרשותי לרשיא ווירט היימר, חיג, ירושלים תרנ"ה, עמ' 23; דאלמאן בהוספה לספרו של לייבלי, עמ' 8—7.

ישו לא נזכר בכל ספור זה בפירוש ואף אין שום יסוד לחשוב, שהצנזורה בימי הבינים מחקה שמו של התינוק<sup>1</sup>; ואילמלא היתה משתמרת בתלמוד ובצלום אגדה על ממזרותה, שבאמת לא באה אלא מתוך החלטתם של הנוצרים, שישו הוא בן בלוי אב אנושי, לא היה בעל הספר, תולדות-ישו<sup>2</sup> בונה על יסוד הספור התלמודי הנוכחי את אגדתו על נידתה של מרים, אמו של ישו, ובעילתו האסורה של ידיד-האָרום שלה, ואז לא היה עולה אף על דעתנו לחשוב, שכל הספור התלמודי מדבר בישו. אמנם, החתימה החגיגית: „ברוך ה' אלהי ישראל, אשר גילה סודו לר' עקיבא בן יוסף“, מרמזת, שיש כאן „סוד“, ו„נתגלה“ כאן דבר גדול, ולא מוצאו של איזה תינוק מן השוק; אבל חתימה זו היא בלא ספק מאוחרת מן הספור עצמו: כבר יש לספור זה חתימה אחרת, יותר פשוטה, והיא — „אמרו: גדול היה ר' עקיבא, שהוביש את רבותיו“. החתימה השנייה, הנלחבת יותר, היא, אפוא, הוספה מאוחרת, שנוספה באותו זמן, שבה כבר היו חושבים באמת, שספור תלמודי זה מרמז על ישו. ובכלל, הספור מצוי רק במסכת כלה ובכלה רבתי, ואלו הן מן המסכות הקטנות, שנתחברו ונסדרו בזמן מאוחר מאד, ועל-כן יש בהן הוספות הרבה, שהן חדשות בזמן ומשובשות בהרצאתן. ישו בתור בן-דורו של ר' עקיבא אינו יציר-דמיונם של ראשוני בעלי-התלמוד, אלא זה של הדורות המאוחרים, בשעה שכבר אפשר היה להם לחשוב את ספוס בן יהודה לבעלה של מרים, אמו של ישו. ואף אני לא הבאתי ספור זה אלא מפני שבעל, תולדות ישו, שאדבר עליהן להלן, בנה על סמך זה כרך גדול.

ה) רמזים עתיקים מאד על ישו מוצאים חכמי-ישראל מימי אברהם גייגר ואילך<sup>3</sup> בכמה מאמרים תלמודיים על בלעם. לפי זה, כבר מרומז:

<sup>1</sup> עיין על זה: Laible, S. 34. שחושב סוף-סוף את התינוק לישו מפני שלדבריו מדובר כאן לא על תינוק-ממזר איזה שהוא; מה שלא נראה לי: הספור הרי בא רק לברר, דעתי של מי נכונה בנוגע ל"עז-סנים". עיין על זה גם-כן: Herford, Christianity, pp. 49—50. וקרואים, Das Leben Jesu, SS. 262, 278—278. ל"עז-סנים" היה ישו יכול להחשב בחור מלעיג על דברי-חכמים (עיין להלן). על יסוד מה שמסופר בלוקאס (ב', מ"א—מ"ז) על הנער ישו, שנתחוכח עם הסופרים כשהיה בן י"ב. ובדבר הממזרות עיין להלן, בדברי בן עזאי.

<sup>2</sup> עיין מאמרו: Bileam und Jesus במ"ע: Jüdische Zeitschr. VI (1868), 31—37. הספרות על ענין זה נרשמה על-ידי Hermann Strack בהקדמתו לספרו של Laible, S. Krauss, Das Leben Jesu, S. 361; S. VI. ועיין על זה: Laible, SS. 57—58.

ישו במשנה: שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להן חלק לעולם הבא וכו'. ארבעה הדיוטות—בלעם ודואג ואחיתופל וגיחזי' (סנהדרין, פ"י, מ"ב), ותלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבור שחת, שנאמר: ואתה, אלהים, תורידם לבאר שחת, אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם' (אבות, פ"ה, מ"ט). החלטה זו, שבשם בלעם' מרומז ישו במקומות עתיקים אלה, ועוד במקומות עתיקים וחדשים הרבה בתלמוד ובמדרש, נעשתה עכשיו בין חכמינו כמעט אחת מן המוסכמות שאינן צריכות ראיה). ואף-על-פי כן אין אני חושב החלטה זו למוכרחת. בנידון זה נראים לי דברי פרידלנדר<sup>2</sup>, אם לא מצדם החיובי (שהכוונה כאן על האנטינוטיסטים, המחזיקים בתורת בלעם', שנזכר בבבלי החדשה), לכל הפחות, מצדם השלילי — שבלעם אינו ישו בשום מאמר עתיק באמת. ובאמת, מהו היסוד, ישעליו נכנתה השערה זו? למה היה להם לבעלי-המשנה להסתיר את כוונתם ולקרוא לישו, בלעם'? — להלן נראה, ששקלא רצו החכמים מאיזה טעם להזכיר את ישו בשמו, קראו לו פלוני',—מלה, שאינה נותנת מקום למעות; אבל לקרותו בשם בלעם',—שם, שהוא ידוע מן התורה כבעל תכונה ברורה ומסוימת ושנושאו היה עובר-אלילים, בעוד שקלסטרפניו הרומני של ישו אינו מסוים בתלמוד כלל וכלל והוא היה מישראל—ולתת עוד עלידי כך מקום למעות, לא היה לא הכרה ורא חפץ. וכלום, עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה' היו בימי בעלי-המשנה סימנים מובהקים לתלמידיו של ישו דוקא?<sup>3</sup>. ובלעם שבמשנה סנהדרין, שבא קודם, דואג ואחיתופל וגיחזי', מפני מה צריך הוא להיות ישו

הוספתו של Dalman, עמ' 12 (גוף הדברים בעברית); Herford, pp. 64—78 ; גם Appendix, pp. 404—405 (גוף הדברים בעברית).

<sup>1</sup> עיין, למשל, במאמרו של H. P. Chajes, Am-Haarez e Min. Rivista Israelitica, III (1906), 94 ed annot.

<sup>2</sup> בספרו: Der Antichrist, Göttingen 1901, S. 190 ff.

<sup>3</sup> ד"ר חיות עצמו, שבהערה שלפני הקודמת הבאנו את הסכמתו המוחלטת לדעתו של גיגר בדבר המשנה בסנהדרין, אומר בספרו: Markus-Studien, Berlin, 1899, S. 25, Note 2 ש"החוקרים גיגר, מרלס ושור הם בעלי צד אחד במה שהם מוצאים את ישו מתואר בתלמוד תחת המטה של בלעם'; ואף-על-פי שלפעמים צדקו דבריהם אלה בעיניו והוא עצמו מביא ראיה לדבריהם מאבות דר' נתן, נוסח א', סכ"א, עם כל זה חושב הוא, שכל מקום, שמדובר בו על אי-מוסריותו של בלעם, הכוונה להניקולאיטים'.



דוקא? — גיג'ר<sup>1</sup>), ואחריו לייבלי<sup>2</sup>) והירפורד<sup>3</sup>), מחליטים, שבלעם שבמשנה סנהדרין מוכרח להיות ישו מפני שבמשנה זו מדובר על בני-אדם מישראל, שאין להם חלק לעולם הבא, ואילו בלעם לא היה ישראלי. אבל הרי דואג האדומי אף הוא לא היה ישראלי; על כן הוכרחו רייבלי<sup>4</sup>) והירפורד<sup>5</sup>) להחליט, שאף דואג ואחיתופל וגיחזי אינם אלא "פסידונימים" לציין בהם את השליחים פטרוס, יעקב ויוחנן, או יהודה איש-קריות (דואג המסור), פטרוס (אחיתופל) ופוילוס (גיחזי). אבל כלום אין כל ההשערות הללו הררים תלויים בשערה? — ובפרט שלהלן נראה, שעדיין שאלה היתה זו, אם באמת אין לישו חלק לעולם הבא. וחזק מזה, יש לנו שתי ראיות נגד ערוב בלעם וישו בדמות שני מאמרים מפורשים, שבהם נזכר ישו ביחד עם בלעם ונבדל מעמו לגמרו.

ו) המעשה המסופר על, אונקלוס בר קלניקוס בר אחתיה טיטוס<sup>6</sup>), שרצה להתגייר והעלה בכשפים מקודם את טיטוס, שלא יעץ לו להתגייר, מפני שיש לישראל מצוות הרבה וקשה לקיימן, ולעומת זה יעץ לו להצר להם. ואז העלה אונקלוס את בלעם בכשפים, ובלעם אמר לו בחימה כבושה על ישראל: "לא תדרוש שלומם וטיבתם". רק אחר כך, אול אסקיה לישו בנגידא (העלה את ישו בכשפים), אמר ליה: "מאן השוב בהאי עלמא?" — א"ל: "ישראל". — מהו לארבוקי בהו?" — א"ל: "טובתם דרוש, רעתם לא תדרוש, כל הנוגע בהן כאילו נוגע בבבת עינו". א"ל: "דיניה דהאי גברא (כלומר, דיך) במאי?" — אמר ליה: "בצואה רותחת", דאמר מר: "כל המלעיג על חברי חכמים נידון בצואה רותחת. תא חזי מה בין פושעי-ישראל לנביאי אומות-העולם" (ניסין, נ"ו ע"ב ונ"ז ע"א).

אם עתיק הוא הספור או חדש — קשה להכריע. סגנונו הארמי<sup>6</sup>) ומה שמוכא בו, דאמר מר<sup>7</sup>) מיכחים על צעירותו. ואולם בו הרי נזכר

<sup>1</sup>) Jüdische Zeitschrift, VI, 32—33

<sup>2</sup>) Jesus Christus im Talmud, SS. 52—53

<sup>3</sup>) Christianity in Talmud and Midrash, p. 66

<sup>4</sup>) בספרו הנז', עמ' 54—55

<sup>5</sup>) בספרו הנז', עמ' 71

<sup>6</sup>) אמנם, יש בתלמוד גם מאמרים ארמיים, שהם עתיקים מן העכריים, אבל לא

מאמרים בצורת שיחה כעין אלה שלמנינו.

בן-אחותו של טיטוס, שלדעת גרין<sup>1</sup>) הוא פלאוויוס קלפגנס (שם, שנשתבש ל'קלוניקוס' או 'קלונימוס', כמו שכתוב בעבודה זרה, י"א ע"א), בן-אחיו של דומיציאנוס (ובכן אף של טיטוס אחיו), שנרצח בתור אפיאסטן (יודוע הרבר, שהאליליים חשבו את האמונה באל נסתר ויחיד לאפיאסטוס) לערך בשנת 96 לספירת-הנוצרים; ובכן הנפש הפועלת בספור זה עתיקה היא מאד. הויץ מזה: הספור התלמודי נותן את ישו רק למלעיג על דברי חכמים<sup>2</sup>, ופושע ישראל<sup>3</sup> ושם בפיו דברים טובים על ישראל, וזה הוא מעלה ומרומם אותו לא רק על טיטוס, אלא אף על בלעם, נביא אומות-העולם; ודבר זה מעיד, לדעתי, על עתיקות ידועה. ישו לא פסק מלהחשב בעיני חכמי-התלמוד ליהודי, אלא שהוא יהודי פושע ומלעיג על דברי חכמים (מה שהוא צריך להיות ביחוד על-פ' מתיא כ"ג, שבו הוא לועג להפרושים וחומרותיהם ומתהל בהם, שהם מעשרים את המינחה ואת הפיגס ואת הכמון, מסננים יתוש ובולעים גמל, ועוד), שאף-על-פי-כן לא עומם בו הניצוץ הישראלי והוא חרד לטובת-עמו. מצד זה חשוב המאמר, אמנם, לא להכנת קורותיו או דעותיו של ישו, אלא להכנת יהוסו של התלמוד אל ישו היהודי.—והויץ מזה, חשוב לנו מאטר תלמודי זה, שבו נבדל בלעם מישו תכלית הבדל, יתר על-כן—הם עומדים זה בצד זה וזה לעומת זה. גייגר<sup>4</sup>) והירפורד<sup>5</sup>) הרגישו בדבר ומצאו לנחוק להגביל את החלטתם: בלעם לא תמיד הוא ישו ולא תמיד הם בלתי-נבדלים זה מזה. אך כשאנו לעצמנו אין אנו מוצאים בתלמוד ובמדרש אפילו טקום אחד, שבו נהא מוכרחים לומר, שבלעם הוא דוקא ישו ולא אחר: אין שום טעם מספיק ל'פסידונימיות' זו בעוד שישו נזכר בתלמוד כמה פעמים בשמו המפורש או בשם 'סלוני' (מה שאפשר לבאר על-ידי אי-החפץ להזכיר בשם של אדם כזה בכלל). ולעומת זה אנו מוצאים הבדל גמור בין ישו ובלעם אף במאטר תנאי מאוחר זה:

ז) ר' אליעזר הקפר אומר: נתן האלהים כח בקולו [של בלעם] והיה עולה מסוף העולם ועד סופו; בשביל שהיה צופה ורואה האומות,

<sup>1</sup> עיין: *Geschichte der Juden*, IV <sup>2</sup>, 109, 403—405 (Note 12), 411 Anm. (הרגומו של שפיר, חיב, עמ' 212 בהערהו וציון ייב, עמ' 473, בקצור נמרץ). ועיין גם דירנבורג, משא ארץ ישראל, הרגום מכשין (הוצאת 'המליץ'), חיב, עמ' 178.

<sup>2</sup> עיין: *Jüdische Zeitschrift*, VI, 36—37, עיין: *Christianity etc.*, p. 69 <sup>3</sup>

שמשתחווים לשמש ולירח ולכוכבים ולעץ ולאבן, וצפה וראה, שיש אדם בן אשה שעתיד לעמוד, שמבקש (צ'ל ומבקש) לעשות עצמו אלוה ולהטעות כל העולם כולו, לפיכך נתן כח שקולו (צ'ל בקולו, כפי הגהת דא' למאן), שישמעו כל אומות-העולם, וכך היה אומר: תנו דעתכם שלא לטעות אחרי אותו האיש. שנאמר: לא איש אל ויזכב, ואם אומר, שהוא אל, הוא מכזב; והוא עתיד להטעות ולומר, שהוא מסתלק ובא לקיציים<sup>1</sup>), אמר ולא יעשה. ראה מה כתיב: וישא משלו ויאמר: אוי מי יחיה משומו אל—אמר בלעם: או מי יחיה מאותה אומה, ששמעה אחר אותו האיש, שעשה עצמו אלוה<sup>2</sup>).

ר' אליעזר הקפרא, אביו של ברקפרא, שלפעמים מיהסים לו דברי בנו, ששמו כשם אביו, היה בנדודו של ר' יהודה הנשיא, ואם כן חי במאה השלישית לספירת הנוצרים<sup>3</sup>) ומת לערך בשנת 260. ובכך, אף-על-פי שהמאמר הנוכחי תנאי הוא עדיין, אינו מוקדם ביותר; גם מה שאנו יודעים אותו מתוך מדרשים חדשים לפי ערך כילמדנו וילקוט שמעוני, שבהם באים אף המאמרים העתיקים בהרחבת-דברים והוספות מאוחרות, גורם לכך, שאין אנו מכירים את המאמר במקוריותו וצורתו הקדומה, ואפשר שהדברים על יושו הם להאמורא ר' אבהו<sup>4</sup>). על כל פנים יוצא ברור מתוכו, שאף בסוף ימיהתנאים או גם בימי-האמוראים, שאז כבר היו סבות יותר חשובות שלא להזכיר בשם יושו, עדיין היו מבדילים בין בלעם ובין יושו תכלית הבהל; אף-על-פי שעובדה זו עצמה, שישו ובלעם באים שתי פעמים זה בצד זה, מעוררת מחשבות. אנו עוברים אל מאמרים תלמודיים יותר קדומים, — היותר קדומים, שיש על יושו בספרותנו היותר עתיקה:

<sup>1</sup> כאן לפנינו רמזים ברורים על החבלותו לקץ הימים (Parusie), שהיא מקושרת

במלכות אלף-השנה (Chiliasmus).

<sup>2</sup> ילקוט שמעוני, דפוס שלוניקי, ס"י השנייה, עה"כ: וישא משלו (במדבר, כ"ג, ד'), על-פי מדרש ילמדנו. מובא בבית-המדרש לילינק, ח"ה, עמ' 207 ואילך; Dalman בהוספתו לספרו של 10—11 Laible, SS Herford, Appendix, p. 404. ועיין בפרטות על זה: דוד כהנא, מבוא לפרשת בלעם, לזכר תרמיג, עמ' 13—14. <sup>3</sup> עיין: 500—503, 496, II, W. Bacher, Agada der Tannaiten.

"האסיף" של סוקולוב, ש"ג, עמ' 330.

<sup>4</sup> השוה: Bacher, Agada der Tannaiten, II, 506, Anm. 2.

אל Herford, Christianity, p. 46.



ח) משנה: ,אמר רבי שמעון בן עזאי: מצאתי מגלת יוחסין בירושלים וכתוב בה: איש פלוני ממזר מאשת איש' (משנה, יבמות, פ"ה, מ"ג; בבלי, יבמות, מ"ט ע"א). במשניות שלנו באה אחר זה הוספה: ,לקיים דברי ר' יהושע', שאומר באותה משנה: ,איזהו ממזר—כל שחייבין עליו מיתת בית-דין'. כי מאמר זה מרמז על ישו—בזה אין כמעט שום ספק, למרות התנגדותו של דאלמאן<sup>1</sup>). צ"פ חיות אומר בצדק: Certo la notizia doveva riferirsi ad un personaggio ben noto e non ad un anonimo qualunque (בוודאי היתה ידיעה זו צריכה להתייחס אל אדם מפורסם ולא אל איזה פלוני אלמוני!<sup>2</sup>). והירפורד מוסיף על זה בצדק, שאילמלא היתה סבה חשובה בדבר שלא להזכיר את שם האדם המפורסם בשמו, היה שמו נזכר בפירושו, שהרי הזכרת השם היתה עשויה להזק את דברי בן עזאי ולקיים את דברי ר' יהושע<sup>3</sup>). שלא להזכיר את ישו בשמו היתה בימי בן-עזאי (וכן בימי ר' אליעזר, שבן עזאי היה בן-דורו הצעיר) סבה מספקת מפני שתלמידי ישו, כמו שנראה להלן, היו מרפאים חולים בימים ההם בשמו של ישו. ואולם אפשר גם זה, שהמלה ,פלוני' הוכנסה לתוך התלמוד בזמן יותר מאוחר, כשנתפשטה הנצרות הרבה ולא רצו עוד להזכיר את ישו מפורש, מפני תרעומת המינין<sup>4</sup> (ברכות, י"ב ע"א; פסחים, ג"ו ע"א). בן עזאי היה, תלמיד חבר לרבי עקיבא<sup>5</sup> (ב"ב, קנ"ח ע"ב) ופעולתו חלה עוד לפני מרידת בריכוכבא, וכפי הנראה, נהרג לאחר שהושקמה מרידה זו (איכה רבתי, ב, ב'; מדרש תהלים, ט, י"ג, הוצאת בוכר, עמ' 88). ובכן יכולים היו דבריו להאמר קרוב לזמנו של צלזיס, שכבר שמעוהו מספר בשם יהודי, שישו נולד שלא בכשרות; אלא שצלזוס מספר בשמו של היהודי, שמרים נתפתחה בימי-אירוסיה וכאן מדובר על ,אשת-איש'. אבל הרי דבר ידוע הוא, שבימי

<sup>1</sup> Die Worte Jesu. S. 4. Anm. 2 עיין:

<sup>2</sup> עיין מה שכתב במיע: Rivista Israelitica, III (1906), p. 94. כך גם

דעתו של יוסף דירנבורג במיע: Revue des Etudes Juives, III, 293, N. 3

ושל Laible, SS. 31-32. סווידאס (ערך Ἰησοῦς) אומר בשם היהודי הביואנטי

תיאודוסיוס, שמגלת-יוחסין של ישו שמורה בטבריה (עיין: S. Krauss, Leben Jesu

etc., S. 159); ובן עזאי היה בטבריה (עיין מה שכתב Bacher בכקורה על ספרו של

Herford במיע 175, XVII, J. Q. R.).

<sup>3</sup> עיין ספרו: Christianity etc., pp. 43-45

התלמוד היתה הארוסה כנשואה לכל דברו). כי אין יסוד היסטורי להמסורת על ממזרותו של ישו מפני שמסורת זו היא תוצאה מן הנגוד דההשקפה הנוצרית, שישו נולד בלא אב טבעי, — כבר ראינו למעלה ועוד נדבר על זה בעצם תולדות ישו (ראש ספר שלישי).

ט) ובכנוי „פלוני“ משתמש קרוב לאותו זמן גם ר' אליעזר בן הורקנוס, או ר' אליעזר הגדול, אחד מן היותר קדמונים והיותר גדולים שבתנאים. כברייתא קדומה אחת אנו קורין: „שאלו את ר' אליעזר: פלוני מהו לעולם הבא? — אמר להם: לא שאלתיני אלא על פלוני וכו'. ממזר מה הוא לירש? — מהו ליבם? — מהו לסוד את ביתו? — מהו לסוד את קברו? — לא מפני שהפליג בדברים, אלא מפני שלא אמר דבר, שלא שמע מרבו, מעולם“ (תוספתא, יבמות, ג', ג'; יומא, ס"ו ע"ב)<sup>2</sup>. האמוראים הנושאים והנותנים במאמרים אלו ביומא, כבר לא היו יודעים, למי נתכוונו השואלים, וחשבו, שבמלת „פלוני“ נרמז שלמה המלך. אבל, אם נביא בחשבון את מאמרו של בן עזאי, שהבאנו למעלה, ואת הספור מימי האמוראים (ירושלמי עבודה זרה, פ"ב, ה"ב [דף ט' ע"ד], וירושלמי שבת, פ"ד, ה"ד [דף י"ד ע"ד], וקוהלת רבה, עה"כ: יש רעה), שבאו בהם מלות „פלוני“ ו„פקן“ לציין בהן את ישו, וגם אם נשים לב, שבבריייתא שלנו באו אחר השאלה „פלוני מהו לעולם הבא“ גם השאלות: „ממזר מהו לירש (ליבם), מהו לסוד את ביתו (את קברו)“, — אז ברור יהיה לנו הדבר, שהכוונה אף ב„פלוני“ שבבריייתא זו לישו<sup>3</sup>. — תשובתו של ר' אליעזר על השאלה, אם יש לישו חלק לעולם הבא, היתה, לדעת ביכ"ר<sup>4</sup>, חיובית

<sup>1</sup> עיין: Krauss, SS. 186—187, Anm. 10.

<sup>2</sup> דא למאן, שבהוספה לספרו של לייבלי הביא את מאמרו של בן-עזאי על „פלוני“ וגם שני ספורים מימי האמוראים, שיש בהם „פלן“ בתור כנוי לישו, לא הביא מאמר זה של ר' אליעזר כלל מפני שלא הביאו גם לייבלי. לביור הנוסח של ברייתא זו כולה עיין: Graetz Geschichte der Juden, IV,<sup>3</sup> 394, (5 Note).

<sup>3</sup> עיין דברי המאירי ב„בית-הבחיורה“, ירושלים תרמ"ה, דף ס' ע"ג; „מבוא המשנה“ לר"י בריל, ח"א, עמ' 274, הערה ל"א; C. A. Tottermann, R. Eliezer ben Hyrcanus. Leipzig 1877, S. 17 ff. D. Chwolson: Das letzte Passamahl, S. 101, Anm. 4.

<sup>4</sup> A. Büchler, Der Galiläische Am-Haarez des zweiten Jahrhunderts, Wien 1906, SS. 292—193 Anm.

כתשובתו על שאר השאלות, שנמנו ביחד עם שאלה זו ביומא ובתוספתא יבמות. אבל, אפילו אם נניח ביחד עם חולסין<sup>1</sup>, שתשובתו היתה מסיקפת, לא הן ולא לאו, עדיין יש להוציא (כמו שעושה חולסין בצדק) מתוך מה שלא מצא ר' אליעזר לאפשר לגזול מישו את חלקו לעולם־הבא בהחלט, שעוד בסוף המאה הראשונה לספירת־הנוצרים היו התנאים, יורשי־הפרושים, רחוקים מלחשוב את ישו ליותר מ־פושע־ישראל<sup>2</sup> ועדיין היו רגילים לבוא במגע רוחני קרוב עם הנצרנים. את הדבר האחרון אנו רואים מתוך ברייתא קדומה אחרת, שאף בה אנו מוצאים את ר' אליעזר בתור הנפשי־הפועלת ויובה כבר נזכר ישו בפירוש—וגם כן לא לרעה בהחלט:

י, תנו רבנן: כשנתפס ר' אליעזר [הגדול] למינות, העלוהו לגרדום לידון, אמר לו אותו הגמון: זקן שכמתוך יעסוק בדברים בטלים הללו?<sup>3</sup>— אמר לו: נאמן עלי הדיין. כסבור אותו־הגמון— עליו הוא אומר, והוא לא אמר אלא כנגד אביו שבשמים. אמר לו: הואיל והאמנתי עליך (בתוספתא, והאמנתני<sup>4</sup>) דימוס פטור אתה!<sup>5</sup>— כשבא לביתו נכנסו תלמידיו אצלו לנחמו, ולא קיבל עליו תנחומין. אמר לו ר' עקיבא: רבי, תרשיני לומר דבר אחד ממה שלימדתני?<sup>6</sup>— אמר לו: (אמור!) אמר לו: רבי! שמא [דבר] מינות בא לידך והנאך ועליו נתפסת<sup>7</sup> (בתוספתא: ישמא אחד מן המינין אמר לך דבר של מינות והנאך)?— אמר לו: עקיבא, הזכרתני! פעם אחת הייתי מהלך בשוק העליון (בתוספתא, כאיסתריא<sup>8</sup>) של ציפורי ומצאתי [אדם] אחד [מתלמידי ישו הנוצרי]<sup>9</sup> ויעקיב איש כפר סכניא (בתוספתא, סכנין<sup>10</sup>) שמו. אמר לי: ,כתוב בתורתכם: לא תביא אתנן זונה וגו'— מהו לעשות הימנו בית־הכסא לכה'ג?<sup>11</sup>— ולא אמרתי לו כלום. אמר לי: כך לימדני [ישו הנוצרי] (בתוספתא: ישוע בן פנטירי<sup>12</sup>): מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישובו— ממקום הטנופת באו למקום הטנופת ילכו<sup>13</sup>,— והנאני הדבר: על ידי זה נתפסתי למינות, ועברתי על מה שכתוב בתורה:

<sup>1</sup> בספרו הנז', עמ' 102—100.

<sup>2</sup> המלים המרוחקות כאן בחצאי־מרובע מוכחות ב"דקדוקי סופרים" למסכת

עבודה זרה לדיר רבינו ביץ מתוך התלמוד כתב־היד שבמינכן.



הרחק מעליה דרכך—זו מינות, ואל תקרב אל פתח ביתה'—זו הרשות"1).

למרות כל כרכוריו של מ. פרידלנדר<sup>2</sup>, הרוצה לפתותנו, שכל תלמודי ראוי לשם זה יודע, שהמקומות התלמודיים המועטים, שמדברים על ישו, הוספות מאוחרות הן<sup>3</sup> וש, המקורות התלמודיים של המאה הראשונה ושל הרבע הראשון מן המאה השניה אינם מעידים אפילו על הידיעה היותר קלה ממציאאותו של ישו ושל הנצרות<sup>4</sup>, אין שום ספק בדבר, שהמלות, מתלמודי ישו הנוצרי<sup>5</sup>, וכך לימדני ישו הנוצרי<sup>6</sup> עתיקות ויסודיות הן, למרות מה שהן באות בשנוי מועט כשאר המקומות המקבילים<sup>7</sup>: השנויים האלה (ישוע בן פנטירי<sup>8</sup> או ישו בן פנדרא<sup>9</sup> במקום, ישו הנוצרי<sup>10</sup>) באו מתוך מה שעוד בזמן קרום נתפשטה בישראל השמועה על פנטירי<sup>11</sup> או פנדרא<sup>12</sup> בתור אביו של ישו, כמו שכבר ראינו לא אחת ושתים.

מתוך המסופר על ר' אליעזר בן הורקנוס (ב"ר, פמ"ב, ואבות דר"נ, פ"ו נ"א, ופי"ג, נ"ב, הוצאת ש"כטר, עמ' 30), שעד שנת העשרים ושתים או העשרים ושמונה לימי חייו היה עוסק בעבודת-האדמה בנחלת אביו, ורק אז עלה לירושלים ולמד הרבה שנים תורה מפי ר' יוחנן בן זכאי בירושלים, עד שכשבא הורקנוס אביו לירושלים, דרש אליעזר בנו בפני ר' יוחנן בן זכאי רבו, בדברים שלא שמעתן אוזן מעולם<sup>13</sup>, יש להוציא משפט, שר' אליעזר נולד לכל הפחות, שלשים, או אף ארבעים שנה בפני הבית, כלומר, בין שנות 36—40 לספירת-הנוצרים<sup>14</sup>. שר' אליעזר לא היה צעיר ביותר בשעת-ההורבן יש להחליט בכירור, אם נזכר, שר' יהושע

<sup>1</sup> עבודה זרה, ט"ז ע"ב וי"ז ע"א; תוספתא, חולין, כ"ה, ועיין גם קהלת רבה, עה"כ: כל הדברים, וילקוט שמעוני, מיכה, א', ומשלי, ה' ח'.

<sup>2</sup> עיין ספריו: *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen 1898, SS. 71—74; *der Antichrist*, Vorrede, SS. XIX—XX; *Die religiösen Bewegungen etc.*, SS. 191—192, 206—207 Anm., 215—221.

<sup>3</sup> עיין ספרו הנו: *Die religiösen Bewegungen etc.*, S. 215.

<sup>4</sup> עיין מה שכתב נגד פרידלנדר בנידון זה: *Herford, Christianity*, pp. 144.

note, 371.

<sup>5</sup> גריץ שפ"ה, דברי ימי ישראל, ח"ב, עמ' 180 (בגוף האשכנזי, IV<sup>2</sup>, 41—40).

<sup>6</sup> עיין מה שכתב על זה: *Herford, Christianity*, p. 143. note 1.

בן חנניה היה צעיר מר' אליעזר, והוא כבר היה בין הלויים המשוררים בבית־המקדש (ספרי, במדבר, סי' קט"ו, הוצאת מאיר א"ש, ליו ע"א וע"ב), ובכך אף הוא לא היה עוד נער קטן קודם החורבן<sup>(1)</sup>. ועוד גם זאת: בתלמוד (סוכה, כ"ז ע"א) מסופר, שאגריפס המלך (השני) עצמו ואפיטרופוסו של אגריפס שאלו את ר' אליעזר שאלות דתיות שונות; ואפילו אם נשער ביחד עם דירנבורג<sup>(2)</sup>, שהשאלות הללו נשאלו מר' אליעזר אחר החורבן, נהיה מוכרחים להחליט, שהשאלות הללו נשאלו רק בשנות 85—79 לספנה<sup>(3)</sup>. כי מיד אחר החורבן ועד שמלך טיטוס (79—70) היה אגריפס ברומי, ובשנת 85, בימי דומיציאנוס, כבר נלקחו ממנו המדינות היהודיות, שקבל מקלוודיוס ונירון ואולי גם מאספסיינוס<sup>(4)</sup>. ואת השאלות הללו יכול היה להציע רק בשעה שהיה עוד מלך על מדינות אלו; והיה בא לקיסריון של פיליפוס, עיר־המלוכה שלו, שישם אנו מוצאים גם את ר' אליעזר (סוכה, כ"ז ע"ב); דבר זה (כלומר, היותו של ר' אליעזר בקיסריון) נזכר בסוכה מיד אחר שאלותיו של אפיטרופוסו של אגריפס, — אות הוא, שהנשאל היה ר' אליעזר בן הורקנוס ולא אחר ושהיה אז מפורסם כליכך, עד שהמלך פנה אליו בשאלות. ובכן היה לערך בשנת 80 (ויותר קרוב — עוד בזמך הבית) בא בשנים. אפשר, אפוא, לומר בהחלט, שנולד בשנת 40 או גם בשנת 30 לספנה, זמן מועט אחר שנצלב ישו. ומעתה אין עוד שום אי־אפשרות בדבר, שר' אליעזר דבר עם אחד מתלמידי ישו ממש, ולא עם אחד מתלמידי־תלמידיו, כמו שמוצאים את עצמם מוכרחים להחליט גם לייבל<sup>(5)</sup> וגם הירפורד<sup>(6)</sup>.

הירפורד עצמו מחליט, שר' אליעזר נתפס למינות בשנת 109, בימי רדיפת־טרינוס הראשונה נגד הנוצרים, שבה נהרג האפיסקופוס הזקן ש מעון מירושלים<sup>(6)</sup>. ואולם הירפורד מקריב יותר מדאי את פגישתו

<sup>(1)</sup> משא ארץ ישראל, תרגום מכשין, חיב, עמ' 172.

<sup>(2)</sup> עיין: משא ארץ ישראל, שם עמ' 134, ושם, בהערה 5 נאמר: „אולי לא שאל אגריפס את השאלות האלה מר' אליעזר כי אם אחרי חרבן בית המקדש“.

<sup>(3)</sup> עיין: Graetz, Geschichte d. J. III, 2, 552—53 והשווה Schürer, Geschichte des Jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I<sup>3</sup>, SS. 587—588, 599, Anm. 45.

<sup>(4)</sup> עיין ספרו: Jesus Christus im Thalmud, S. 60—71.

<sup>(5)</sup> עיין: Christianity, pp. 106, 143—145.

<sup>(6)</sup> שם, עמ' 141. צ"פ חיות (ת"גורן, חיד, עמ' 34, הערה <sup>(2)</sup> מקדים זמן

תפסותו עוד יותר — לימי דומיציאנוס.

של ר' אליעזר עם יעקב איש כפר סכנייה אל התפסותו למינות. בין הפגישה ובין התפיסה עבר זמן מרובה, שהרי ר' אליעזר כבר הספיק לשכתח' ור' עקיבה תוכרה להזכירו אותה, — מה שאי אפשר במשך חדשים אחדים ואפילו לא במשך שנה ושנתיים (כדעתו של הירפורד). — בזמן התפיסה כבר היה ר' אליעזר זקן מופלג, שכן נראה מדברי ההגמון הרומי: זקן שכמותך יעסוק בדברים בטלים הללו. אם נחליט ביהד עם חיות, שהתפיסה חלה בשנת 95, שנת הרדיפה של דומיציאנוס, ונשעה, שר' אליעזר היה אז בן ששים שנה, הרי אפשר מאד, שנפגש עם יעקב איש כפר סכנייה לפני עשרים וחמש או שלשים שנה, בשנת 60 לספירת-הנוצרים, ואז היה ר' אליעזר עדיין בבחרותו, ואולם יעקב איש כפר סכנייה כבר היה יכול להיות אז זקן מופלג, באופן שבנערותו (לפני שלשים שנה לערך) היה תלמידו של ישו ושמע את ההלכה בדבר, אתנן זונה" מפי ישו עצמו, כי בשום אופן אין לפרש את המלים הברורות: "בך דימדני ישו הנוצרי" על קבלה איש מפי איש. מה שעושה את ההלטתנו (שר' אליעזר דבר עם תלמידו של ישו ולא עם תלמיד-תלמידו) קשה להתקבל על לבותיהם של לייבלי והירפורד היא בריותא שניה, שבה נזכר יעקב, המרפא חולים בשם ישו: "מעשה בר' אליעזר בן דמה [בן-אחותו של ר' ישמעאל]<sup>1</sup>, שנשכנו נחש, ובא יעקב איש כפר סמא [סכנייה] לרפאותו משיש ישוע בן פנדירא, ולא הניחו ר' ישמעאל, אמר לו: "אי אתה רשאי, בן דמה" — אמר לו: "אני אביא לך ראייה שירפאני [אביא מקרא מן התורה, שהוא מותר]; ולא הספיק להביא ראייה עד שמת. אמר [קרא עליו] ר' ישמעאל: "אשריך, בן דמה, שיצאת בשלום [שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהרה] ולא פרצת גדידן של הכמים, וכו'"<sup>2</sup>.

פרידלנדרג) מנסה להוכיח, שהמלות, משיש ישו בן פנדירא, שהן חסרות בכבלי (ע"ג, כ"ז ע"ב), באו מתוך הספור על, בריבוי דרי יהושע בן לוי" (ירושלמי שבת, סוף פ"י, דף י"ד ע"ד), שבא שם אחר

<sup>1</sup> המלות המרותקות הן מן הנוסח שבכבודה-זרה, כ"ז ע"ב; השאר הוא מן התוספתא, חולין, ב"י, כ"ב—כ"ג.

<sup>2</sup> תוספתא, חולין, ב"י, כ"ב—כ"ג; בבלי עבודה זרה, כ"ז ע"ב; ירושלמי שבת, סוף פ"ד (דף י"ד ע"ד), וירושלמי ע"ז, ס"ב, הי"ב (דף מ"י ע"ד ודף מ"א ע"א).

<sup>3</sup> עיין: Die religiösen Bewegungen, SS. 218—220.



הספור על בן־דמה; אבל היאך יכלו לבוא דברים אלו בתוספתא ובירושלמי ע"ז (פ"ב, ה"ב, דף מ' ע"ד ודף מ"א ע"א)?—ואולם שאלה חשובה יותר היא, אם, יעקב איש כפר סמא<sup>1</sup>, ויעקוב מינא איש כפר סכניא<sup>2</sup> אדם אחד הם. הירפורדי<sup>3</sup> רוצה לפתור שאלה זו במה שהוא אומר, כי מאחר שכפר סכניא (סוכנה<sup>4</sup> בימינו) וכפר סמא (כפר, סומיאח<sup>5</sup> בימינו) רחוקים זה מזה רק תשע מילין, יכול היה יעקב המין לדור בשניהם ולהקרא פעם על שם הכפר האחד ופעם על שם הכפר השני. אבל, אם נחליט, שיעקב המין, שנשא ונתן עם ר' אליעזר, היה מתלמידי ישו ממש ור' אליעזר נפגש עמו לערך בשנת 60 לספה"ג, שוב אי־אפשר היה לנו לחשוב לאותו יעקב המין, שרצה לרפא את בן־אחותו של ר' ישמעאל. שהרי ר' ישמעאל נפדה על־ידי ר' יהושע מידי הרומיים מיד אחר החורבן, כשהיה עוד נער<sup>6</sup>; ובכך אי־אפשר שאירע המעשה בבן־אחותו וביעקב איש כפר סמא (או סכניא) קודם שנת 90 לספירת־הנוצרים, ואחרים מאחרים מאורע זה עד לשנת 116<sup>8</sup>) או אף עד לשנת 130<sup>4</sup>). מובן מאליו, שאי־אפשר היה לתלמיד של ישו להאריך ימים זמן מרובה כזה. אבל אם נניח, שיעקב איש כפר סכניא ויעקב איש כפר סמא שני מינים<sup>9</sup> שונים הם—והאחרון הרי אינו מוצג כלל בתור תלמידו של ישו, אלא הוא מרפא חולים בישו של ישו, מה שהיו עושים גם תלמידי־תלמידי<sup>10</sup>—אפשר יהיה לנו לחשוב את הראשון לא רק לתלמידו של ישו, אלא אף לאחיו, ליעקב אחי האדון<sup>11</sup> (אגרת אל הגלטיים, א', י"ט) או ליעקב אחי ישו<sup>12</sup> (קדמוניות, כ"ט, א') או ליעקב הצדיק<sup>13</sup> (ὁ δίκαιος). יעקב זה, שהיה ראש לתלמידי ישו לאחר שנצלב זה מפני שהיה אחיו (או קרובו), היה אחד מן היותר מסורים למצוות היהדות הכתובה והמסורה. תלמידי־ישו היו אז כת קטנה של אביונים<sup>14</sup> או נצרנים<sup>15</sup> ויעקב, הראש שלהם, חי חי־פרטיות מאין כמוהם. אָב־סִיבִיוס מספר עליו בשם

<sup>1</sup> עיין ספרו: Christianity, p. 106.

<sup>2</sup> עיין על זה: W. Bacher. Agada der Tannaiten, 186, 232. וכתרגום העברי של א. ז. רבינוביץ, אגדה התנאים, כרך א', ח"א, עמ' 121. וח"ב, עמ' 1.

<sup>3</sup> עיין: D. Chwolson, Das letzte Passamahl, Anm. 3 zu SS.

100—99 (סוף ההערה).

<sup>4</sup> הירפורדי, עמ' 105, 145.

<sup>5</sup> עיין: Graetz, G. d. J., III, I<sup>5</sup>, 312—313.

היגיסיופוס<sup>1</sup>), שלא היה שותף ויין וכל דבר המשכר, לא אכל בשר ומספרים לא עלו על ראשו; הוא היה לובש רק בגד-כד ולא בגד-צמר, ובכלל היה לו רק בגד אחד; והוא היה מרבה לצום ולהתפלל בבית-המקדש<sup>2</sup>). הוא וחבריו דרשו, שפוי-לום השליח יתן כסף לנזירים כדי שיגלחו את שער-נזירותם ויתקדש עמם ויבוא אל המקדש (מעשי-השליחים, כ"א, י"ח-כ"ו)—הכל כתורת הפרושים. כשבאו אנשיו של יעקב זה, נתראו פטרוס וברנבא השליחים לאכול עם עובדי-האלילים והוכרחו להפרד מן הערלים ולהזהר ממאכלות אסורים (אגרת אל הגלטיים, ב', י"ב-י"ג). יעקב, הצדיק או אחי האדון (אחי ישו) היה נבדל, איפוא, מן הפרושים רק בזה, שהוא חשב את המשיח הסובל לפודה ומציל והחליט, שמשוּח כבר בא, בעוד שהפרושים המתנינו לו, שיבוא בנצחונותיו והדרו הארציים ובנצחונותיו ורוממותו המוסריים כאחד. לא לפלא הוא, איפוא, שכשהשתמש חנן השני, הכהן-הגדול הבייתוסי, בזמן שעבר בין מיתתו של הנציב פסמוס ובין ביאתו של הנציב אלבינוס, ודן למיתה את יעקב אחי ישו, הנקרא המשיח, התמרמו הפרושים על עוות-הדרין מצד הכהן-הגדול הצדוקי-הבייתוסי ושלחו כסתר מלאכים אל אגריפס השני ואל אלבינוס, והראו על המשפט המעוקל, שהוציא חנן בן חנן השני, באופן שאגריפס הסיר את חנן מפקודתו. כך מספר יוסף בן מתתיהו הכהן (קדמוניות, כ', ט', א'). להלן (הספר הנוכחי, II, א', עמ' 53) נזכרה, שאין יסוד לפקפוקם של החוקרים היהודים כגרייץ<sup>3</sup> והחוקרים הנוצרים כשירר<sup>4</sup> בדבר היסטוריותו של הספור הנוכחי בכל הנוגע ליעקב אחי ישו, שמסר לנו יוסף בן מתתיהו. הריגת יעקב חלה, איפוא, בזמן שבין פסמוס לאלבינוס, כלומר, בשנת 62 לספירת-הנוצרים. שירר<sup>5</sup> חושב זמן זה לבלתי-קבוע בהחלט מפני שהיגיסיופוס אומר, כי מיד אחר

<sup>1</sup> עיין: Eusebius, Historia Eccl., II, 23.

<sup>2</sup> עיין: Krauss, Das Leben Jesu, SS. 23, 193, 299 — 300.

<sup>3</sup> Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, I, 173.

<sup>4</sup> עיין: Geschichte der Juden, III, 2<sup>5</sup>, 444, Anm. 2.

<sup>5</sup> עיין: Geschichte des jüdischen Volkes etc, I<sup>3</sup>, 581—583.

<sup>6</sup> שם, עמ' 582 והערה 46 לעמוד זה והבא אחריו. לאמתי חושב ספור זה של

ישו אחד מטובי חכמי ישראל, יוסף דירנבורג, בספרו „משא ארץ ישראל“. עמ' 106

(חיב) ועמ' סיו (חיב). וכדעתו כך גם דעה חוולסון בספרו: Das letzte

Passamahl, SS. 101—104.

הריגת יעקב פרצה מלחמת אספסיינוס וטיטוס; ובכן חלה הריגה זו בזמן יותר מאוחר. על כל פנים לא תקדם לשנת 62; וכבר ראינו, שבשנת 60 כבר היה ר' אליעזר מפורסם בעמו ומאד אפשר, שפגש את יעקב אחי האדון<sup>1</sup> ודבר עמו על הלכה, ששמע זה מפי ישו. מה שהמקום, ששם נפגשו, היא צפורי שבגליל, בעוד שיעקב, כפי הנראה, היה דר בקביעות בירושלים—דבר זה לא יפליאנו, שהרי יודעים אנו, שהנוצרים הראשונים היו עוברים מירושלים לגליל ובחזרה לעתים קרובות: הרי גליליים היו רובם ככולם על-פי מולדתם. — ואף המשא-זוהמתן עם ר' אליעזר על הלכה, שהיא מורה בעינינו עתה, אינו צריך להפליאנו. שום מגמה לבנות את ישו אין בספור שלפנינו: להפך, המאמר הבא בשם ישו מצא חן בעיני התנא הגדול. כל זה מוכיח, שכאן לפנינו ספור טבוע בחותם-האמת. אמנם, דרשה זו בדבר אתנן-זונה ובית-הכסא נראית לנו בהשקפה ראשונה בלתי-מתאמת לתכונת דרשותיו של ישו כפי שהן ידועות לנו מתוך האיוונגליון: שם הורגנו לראותו דורש רק בעיני מוסר וחובות-הלכות. אבל ראוי לשים לב, שדרך דרשותיהם של הפרושים לא היתה מורה לו כלל, כמו שאנו רואים דבר זה מתוך הדיוק, שהוא מדויק בכתוב: נאום ה' לאדוני שב לימיני<sup>2</sup> ושואל, איך יכול דוד לקרוא להמשיח, אדון<sup>3</sup> בעוד שהמשיח הוא בנו של דוד (מאָרקוס, י"ב, ל"ה—ל"ז; לוקאס, כ', מ"א—מ"ד; מתיא, כ"ב, מ"א—מ"ה). מחברי האיוונגליונים לא מצאו, כמובן, לנכון להביא מישו דרשות, שהן נוגעות בדינים ובמצוות מעשיות, מפני שהם כתבו את ספריהם בשעה שכבר התאמצה הנצרות להטעים ככל האפשר את הנגוד שבין ישו ובין היהדות הפרושית, היהדות *κατ' ἑξοχήν*. אבל, אביוני<sup>4</sup> שומר-מצוה כ, יעקב אחי האדון<sup>5</sup> יכול היה לזכור עוד דרשה הלכותית של ישו, שהיו קורין לו בשם רבי<sup>6</sup> וּמְרִי' (כָּאֵת אחד מרבני-הפרושים<sup>7</sup>); וכשנזרמן לו המקרה, מסר דרשה הלכותית

<sup>1</sup> מר'—זהו Κύριε של האיוונגליונים, כמו בסורית. רבי ומר' במקום רבי ומר' היא טעות ישנה, שכבר העיר עליה שריל ב"בתולת בת יהודה", עמ' 111, והוא מזכיר בשמחה במאמרו הצרפתי: Editions rares (המזכירי של שמיני שנ ידר, I, 87), שמצא בברכות, דפוס שונצינו, שנת רמ"ג, במקום שלום ענין רבי ומר'—רבי ומר'. ועיין גם כן: G. Dalman, Die Worte Jesu, SS. 268, 276.  
<sup>2</sup> גרין (III, 2, 750; IV<sup>3</sup>, Note 9, SS. 399—400) מחליט, שהשם רבי באיוונגליונים אינו אלא אנארכוניסוס, מפני שער אחר החורבן לא נקרא בו שום גדול



זו לאחד מגדולי התנאים. כדאי וכדאי לשים לב לדברים האלה, שבהשקפה ראשונה יראו כפארצודוכסאליים ביחוד לחכמי הנוצרים<sup>1</sup>. כבר החליטו שני חוקרים נוצריים מצוינים, וו. בראנדט<sup>2</sup> וו. ווריד<sup>3</sup>, שישו היה רב ומורה, וכל מה שמסופר עליו כעל משיח אינו אלא יצירת התיאולוגיה של הכת הנוצרית הקדומה (Gemeindetheologie). אין אני בא להכריע כאן, אם נכון דבר זה בהחלט, ועוד אשוב אל שאלה זו כגוף הספר הנוכחי; אבל דרשה זו יכולה להוכיח על כל פנים, שבאפני-הוראתו היה ישו דומה הרבה פעמים להפרושים. פרידלנדר<sup>4</sup> חושב, אמנם, שאי-אפשר, שישו, 'ישפיל עצמו' וידרוש, דרשה בלתי-קדושה כזו' על המקרא; אבל נזכירה-נא, שישו, ככל חכמי ישראל, מן הנביאים עד האמוראים, לא חשב שום דבר נוגע לצרכי-האדם, לבלתי-קדוש; ולא רק התלמוד דרוש דרשות על פסוקים, שלטעמנו החדש יש בהן מן הכעור, אלא אף ישו מדבר אפילו באיוונגליון על צרכי-האדם בגלוי-דעת, שנראית בימינו כבלתי-נמוסית: 'כל אשר יבוא אל תוך הפה ירד אל הכרס ומשם יושלך למחראות (εις ἀφεδρωα) (מתיא, טו, יז), או, כל הבא אל תוך האדם מחוצה לו לא יטמאנו, כי לא יבוא בלבו, כי אם בכרסו ויצא אל בית-הכסא' (מארקוס, ז' יח-י"ט).

כי יעקב מסר את דרשתו של ישו דוקא לר' אליעזר בן הורקנוס—לא יפלא בעינינו. כבר ראינו למעלה, שר' אליעזר לא מצא לאפשר לשלול מישו את חלקו לעולם-הבא; ואף במאמריו יש קצת דמיון לכמה ממאמרי האיוונגליון. למשל, מאמרו: 'כל מי שיש לו פת בסלו ואומר: מה אוכל רמחר?—אינו אלא מקטני-אמנה' (סוטה, מ"ה ע"ב), מתאים אל המאמר במתיא (ו', ל'—ל"ד): '...אף כי אתכם קטני-אמנה, לכן אל תדאגו לאמר: מה נאכל ומה נשתה וכו'. לכן אל תדאגו ליום

מן הפרושים. אבל כמדומה לי, שהחלטה זו אמתית היא רק למחצה: תואר אופיציאלי לא היה רבוי עד אז, ואולם מתהלך היה בעם לציון בו את הסופרים.

<sup>1</sup> החכם הנוצרי לייבלי (Jesus Christus im Thalmud, S. 59—62).

מסכים לדעה, שישו היה יכול לדרוש דרשה כזו מפני שהיתה חשובה בימי-הבית.

<sup>2</sup> בספרו: Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums, Leipzig 1893.

<sup>3</sup> בספרו: Das Messianitätsgeheimniss in den Evangelien. Göttingen 1901.

<sup>4</sup> 1901.

<sup>5</sup> (עין בספרו הנז' : Die religiösen Bewegungen etc., S. 220).

מח'ר'. תפלתו הקצרה של ר' אליעזר: עשה רצונך בשמים  
 ממעל ותן נחת-רוח ליראיך מתחת והטוב בעיניך עשה' (ברכות,  
 כ"ט ע"ב, תוספתא, שם, ג', י"א), מתאמת אל התפלה, שהורה ישו לתלמידיו:  
 אבינו שבשמים וכו' יעשה רצונך כמו בשמים בן בארץ' (מתיא, ו',  
 ט'—י"א; לוקאס, י"א, ב'); וכן קרובים לתפלתו הדברים האיוונגליוניים: שבח  
 דאלהים בשמים ונחת-רוח לבני אדם' (לוקאס, ב', י"ד). ואפשר שרמיון  
 זה הביא לידי כך, שנתפס למינות<sup>(1)</sup>. יחס זה שבין ר' אליעזר ובין  
 הנצרות בוודאי לא היה טוב בעיני הקרובים אליו, שהתנגדו למינות זו  
 תכלית נגוד. ועל זה מעיד הספור התלמודי האחרון, שנביא בזה מפני  
 שיש לו שייכות לר' אליעזר וגם לכירור פרט אחר מתורתו של ישו  
 כפי שהיא מתוארת כאיוונגליון:

(יא) אימא שלום, דביתהו (אשתו) דר' אליעזר, אחתיה (אחותו)  
 דרבן גמליאל הואי. הוה ההוא פילוסופא בשכנותיה (בשכונתו), דהוה  
 שקיל שמא (שנצא לו שם), דלא מקבל שוחדא. בעו לאחוכי ביה (רצו  
 להתל בו). אעיילא ליה שרגא דרהבא אוול (נ"א ואולה) לקמיה (הביאה  
 לו אימא שלום מנורת זהב ובאה לפניו). אמרה ליה: בעינא דניפלגי לי  
 בנכסי דבי נשי (רוצה אני, שיחלקו לי בנכסי-המשפחה). אמר להו:  
 פלונו! — א"ל (רבן גמליאל להפילוסוף): כתיב לן (נ"א באורייתא):  
 במקום ברא ברתא לא תירות' (במקום שיש בן לא תירש הבת). א"ל:  
 מן יומא דגליתון מארעכון איתנשלתית אורייתא דמשה ואתיהיבת [אורייתא ד]  
 עון גליון, וכתיב ביה: ברא וברתא כחדא ירתון' (מיום שגליתם מארצכם  
 ניטלה תורת משה וניתנה [תורת] עון גליון, וכתיב בה: בן ובת יורשים  
 כאחד'). למחר הדר עייל ליה איהו חמרא לובא (חזר והעלה לו רבן  
 גמליאל חמור לובי). אמר להו: שפלת לסיפא דספרא (נ"א דעון גליון)  
 וכתיב ביה: אנא לא למפחת מן אורייתא דמשה אתיתי ולא לאוסופי  
 על אורייתא דמשה אתיתי וכתיב ביה: במקום ברא ברתא לא תירות'  
 (השפלתי עיני לראות את סוף הספר [האיוונגליון], וכתיב בו: אני לא  
 לגרוע מתורתו של משה באתי ולא להוסיף על תורתו של משה באתי,

<sup>(1)</sup> על זה העיר ציפס חיות במאמרו. בן-סטראי הנזכר למעלה (הגורין, חיד, עמ' 34, הערה 2); ולדעתו, אפשר, שגם רמיון זה, הוציאו חבריו (של ר' אליעזר) כלי-נשק להחרימו.

ובה כתוב: במקום שיש בן לא תירש הבת'. אמרה ליה (אמא שלום להפילוסוף): נהור נהוריך כשרגא' (האירה אורך כמנורה, רמז למנורת הזהב, שנתנה לו שוחד!)—א"ל רבן גמליאל: אתא חמרא ובשש לשרגא' (בא החמור ורמס את המנורה, כלומר, החמור הלובי בתור שוחד נצח את מנורת הזהב בתור שוחד!) (שבת, קט"ז ע"א וע"ב).

ספור נאה זה אינו בא בשום מקום אחר בתלמוד או במדרש ואינו מסומן בתור ברייתא. סגנונו הארמי, שמזכיר את סגנונו של הספור על, אונקלוס בר קלוניקוס (למעלה, ו', עמ' 24—25) מעיד על צעירותו, וכן מלות, עון גליון, או גליון, — שמות, שהאיוונגליון נקרא בהם לראשונה בפיהם של ר' מאיר ושל ר' יוחנן (שבת, קט"ז ע"א, מעט קודם הספור הנוכחי). ובכן הרצאתו מאוחרת היא בלי ספק; אבל גוף העובדה אינו בדוי. הנפשות הפועלות בו הן: אמא שלום<sup>1</sup>, אשת ר' אליעזר ואחותו של רבן גמליאל, ורבן גמליאל עצמו (השני, ר"ג מיבנה). לייבלי<sup>2</sup> מביע את ההשערה הראויה לתשומת-לב, שאשת ר' אליעזר וגיסו לא היתה דעתם נוחה מיחוסו הנוח של ר' אליעזר אל המינים, ועל-כן רצו לבזות את הפילוסוף הנוצרי, שהיה בשכונתו של רבן גמליאל, כדי שיראה ר' אליעזר, כמה רעים וחטאים המינים הללו, שאפשר להטותם בשוחד. ואילמלא יראתי, הייתי אומר, שהיתה כאן כוונה יותר עמוקה: צריך היה לא רק להתלבב, בפילוסוף, אלא להראות, שיחוסם של ישו בפרט ושל הנוצרים בכלל אל התורה היתה משתמעת לשתיה פנים. לפנינו כאן בלא ספק הפסוק האיוונגליוני: אל תדמו, כי באתי להפר את התורה או הנביאים: לא באתי להפר, אלא למלאות (αὐτὸν ἵσους) (מתיא, ה' י'). במקום, ולא לאוסופי' יש גורסים, אלא לאוסופי', ויתאים זה לנמרי אל ἀλλά πληρωσάι; ואולם כבר הוכיח ג' דימאן<sup>3</sup>, שהנוסח, ולא לאוסופי' הוא הנכון ומתיא,

<sup>1</sup> על השם, אמא שלום, עיין מה שכתב ג' דימאן במאמרו על יוחנן בן זכאי ואליעזר בן הורקנוס במי'ע: Jüdische Zeitschrift, VI, 134, Anm.

<sup>2</sup> בספרו הנוי, עמ' 63.

<sup>3</sup> בנוסח זה מחזיק, S. 99, Das letzte Passamahl, D. Chwolson.

2, Anm.

<sup>4</sup> במחקרו הרחיים (M. Güdemann, Religionsgeschichtliche Studien, (Gesch. der Juden, III, 1<sup>o</sup>, 292, Anm. 3) להשקפתו מסכימים ג' ריץ (SS. 69—70) צ'ס חיות (H. P. Chajes, Markus-Studien, Berlin 1899, S. 39).



שכתב ἀλλὰ (אלא), טעה בפנים הארמי, שממנו נטל פתגם זה. על כל פנים, יש להוציא ממאמר זה של ישו, שהוא לא בא לבטל את המצוות המעשיות, בעוד שהרבה פסוקים איוונגליוניים אחרים מדברים על בטול המצוות המעשיות על-ידי ישו. נגוד פנימי זה הרגישו ראשוני-התנאים ואותו רצו לגלות אמא שלום ואחיה לפני ר' אליעזר ולהרחיקו בזה מן המינות לגמרי<sup>1</sup>. מכמה טעמים יש להסכים לדעתם של ניקולסון<sup>2</sup> והירפורד<sup>3</sup>, שהמעשה המסופר אירע מיד אחר החורבן, לערך בשנת 73; וכן יש להסכים לגידיסמא<sup>4</sup>) והירפורד<sup>5</sup>, שלא מן האיוונגליון של מתיא, שעדיין ספק גדול הוא, אם כבר היה בזמן ההוא במציאות, שאב ה"פילוסוף" את הפתגם, "אנא לא למיפחת" וכו', אלא מקובץ של דברי-ישו (Δόγματα), שממנו שאב גם מתיא עצמו.

הגענו אל סוף עבודתנו על הידיעות הקדומות, שיש למצוא בתלמוד בדבר ישו. אם נסכם כל מה שהבאנו עד עתה, נמצא על ישו: א) ידיעות היסטוריות ראויות להשמע: ששמו היה ישוע (ישו) הנוצרי; שכיסף (כלומר, הראה נפלאות, כרגיל בזמן ההוא) והסית והדיח את ישראל; שהלעיג על דברי חכמים; שדרש מקראות כהפשוטים; שהיו לו חמשה תלמידים; שאמר, שלא בא לגרוע מן התורה אף לא להוסיף עליה; שנתלה (נצל) בערב פסח, שחל להיות בשבת, בתור מסית ומדיח; שתלמידיו רפאו הולים בשמו—(ב) ידיעות סגנדנציוניות או מוטלות בספק: שהיה, ממור מאישה איש<sup>6</sup>, שאביו היה, פנדירא<sup>7</sup> או, פנטירי<sup>8</sup>; שקרזו יצא והכריז ארבעים יום קודם הצלבותו, על מה הוא יוצא ליקרג, כדי שיבוא אדם וילמד עליו זכות—ואדם כזה לא נמצא; שספק הוא, אם יש לו חלק לעולם הבא. מתוך הידיעות מן המין האחרון השונות אחדות (ממזרותו והישם, בן-פנדירא<sup>9</sup>) מפני שכבר הן מצויות אצל צלזום ומציאותן בתלמוד מעידה על עתיקותן וגם על זה, שהיו רחוקות בישראל הרבה עוד בזמן קדום מאד.

<sup>1</sup> רמזים אחרים כדבורים האחרונים של אמא שלום ואחיה נגד הנצרות (נהור נהוריך=מתיא, ה', ט"ו, והחמור בתור סמל המשיח, שרכב עליו ישו) עיין: הירפורד, עמ' 155—151.

<sup>2</sup> עיין בפרטות מה שכתב: E. B. Nicholson. The Gospel according to the Hebrews, p. 146 note <sup>3</sup> בספרו הנוי: Christianity, p. 148. <sup>4</sup> בספרו הנוי, עמ' 151—150. <sup>5</sup> בספרו הנוי, עמ' 151—150. <sup>6</sup> בספרו הנוי, עמ' 151—150.

ואולם לכל המאמרים התלמודיים שהכאנו יש ערך חשוב הרבה יותר: אנו רואים מתוכם, האיך התיחס דור־התנאים הראשון שאחר החורבן, ועמו החלק היותר מלומד והיותר ירא־שמים שב עם ישראל, אל ישו ואל תורתו. ויחס זה עדיין אינו מלא שנאה כבושה ומשטמה עזה של זרים כאותו שאנו מוצאים בזמנים המאוחרים, כשהתחילו העמים הדוגלים בשמו של ישו הנוצרי, העמים הנוצריים, להצר ולהצק לישראל בכל מה שיכלו. קודם כל, היה ישו בעיני ישראל עד ימי טריינוס והדריינוס (בוודאי כבר שם הקורא את לבו להעובדה, שהמאמרים התלמודיים היותר חשובים והיותר מקוריים על ישו ותורתו באו לנו מ' אליעזר וחכמי־זמנו) בן־ישראל גמור: 'ישראל שחמא', פושע־ישראל, אבל ישראל לכל דבריו. הוא מועמד במדרגה יותר עליונה מנביאי אומות־העולם; אפילו את חלקו לעולם הבא אין מעיזים לגזול. יתר על־כן: הוא מתואר כאחד מן הסופרים והתנאים דורשי המקראות ויוצרי האגדה המדרשית, ודרשתו על הכתוב, מאתנן זונה קובצה<sup>1</sup> מהנה תנא קשה ותבעני כר' אליעזר הגדול; אלא שיחסו של ישו אל התורה, שפעם הוא מטעים, שבא לקיימה, ופעם הוא מבטלה ומלעיג על דברי חכמים, עורר עליו את כעסם ואת משפטם הקשה של חכמי־התלמוד. וכך הם מנסים להפוך את המעלות, שנשתכח בהן אחר־כך באיוונגליונים (ובסוף המאה הראשונה עדיין היו אך נמסרות מפה לפה), לחסרונות ואף לעבירות חמורות. הם אינם מטילים ספק בדבר, שעשה נפלאות, אלא שהם חושבים מעשים אלה למעשי־כשפים, כאמור למעלה, ואת לידתו מרוח־הקודש הם מהפכים ללידה שלא בכשרות. יותר מזה אין אנו מוצאים במאמרים התלמודיים הקדומים, רק בסוף ימי־התנאים, בזמן מאוחר מאד, כמעט מאתיים שנה אחר הצליבה, נמצא תנא (ר' אליעזר הקפר, בן־דורו של ר' יהודה הנשיא מסדר־המשנה), שמאשים אותו שעשה עצמו אלוה<sup>2</sup>. התנאים הקדמונים אינם יודעים מזה כלום. הם יודעים רק זה, שתלמידיו היו מרפאים חולים בשמו, והם אוסרים רפוי זה אפילו בשעה שיש חשש של סכנת־נפשות, כמו שפסקו גם להלכה, שאין מתרפאין מן המינין אפילו לחיי שעה<sup>3</sup>. להמינים הם מתיחסים

<sup>1</sup> עבודה זרה, כיו עיב; תוספתא, חולין, ב"י כ"א—כ"ב. לחנם משתדל סרירנדור (Die religiösen Bewegungen, SS. 172—178) להוכיח, שזה מוסב לא על הנוצרים, אלא על האנטינומיסטים (מתנגדי המצוות המעשיות) שבין היהודים

בזמן הקדום ביותר יחס יותר שלילי מְלִישוּ עֲצֵמוּ טַפְנֵי שְׂרֹאִים הֵם  
 בְּהֵם סַכְנָה לְקִיּוֹם (עמ' 1). כִּךְ יֵשׁ לְבֹאֵר אֶת תְּקוּן בְּרִכְת־הַמִּינִים בִּיבְנֵה  
 בְּסוֹף הַמָּאָה הַרְאִישׁוֹנָה וְאֵת הַהֲלָכָה עַל הַפְּסֻקָּת כֹּל מִשְׁאֲרֵי־מִתֵּן עִם הַמִּינִים,  
 שֶׁנִּמְצְאָת כֹּבֵר בְּתוֹסֶפֶת־א. אֵל יֵשׁוּ אֵינָן אֲנוּ מוֹצְאִים יֶחֶס שְׁלִילִי כֹזֵה, לְכֹל  
 הַפְּחוּת, עַד סוֹף הַמָּאָה הַשְּׁנִיָּה לְסִפִּירַת־הַנוֹצְרִים.

---

והאליליים : אפשר שגם אלה האחרונים כלולים בזה, אבל על הנוצרים מוסב מאמר זה  
 בלא ספק. עיין : T. Herford, Christianity, pp. 177—180.  
 (1) עיין דברים מחובכים על זה בספרו הנו' של החכם הנוצרי T. Herford, pp. 392-393.



## ב. "תולדות ישו" (\*).

ספר זה, שלפנים היה מצוי בשמות שונים (תולדות ישו, מעשה תלוי, מעשה דאוחו ואת בנו, ועוד) בעברית ובז'ארגון בין הקוראים והקוראות הפשוטים מישראל ושגם הלומדים היו מעיינים בו לפרקים בלילי, ניטל, נעשה בימינו יקרהמציאות, מפני שהוץ לרוסיה ופולניה מועטים הקוראים עברית בין המון העם וברוסיה ופולניה החרימה אותו הצנזורה. אבל גם עתה אפשר עוד למצוא בכתיב־יד ובדפוס<sup>1</sup>) בידי כמה וכמה יהודים לומדים. ואת תכנון היו אמותינו יודעות מפי השמועה ומוסרות לבניהם בילדותם, כמובן, בערבוב־דברים, בשנויים והשמטות והוספות דמיוניות. הספר עצמו נמצא בכתיב־יד בנוסחאות שונים, קצתם רחבים וארוכים וקצתם מצומצמים, קצתם קרובים יותר אל אגדות התלמוד על בן־סטרא ופנדירא ופפוס בן יהודה ומרים מגדלא יער נשיא וישו וקצתם רחוקים מאגדות אלו. ואולם השנויים הללו, שלפרקים הם גדולים למדי, נוגעים על פירוב אך בפרטים, ביחוד בשמות. אמנם, בנוסחאות אחדים נוספו

(\* את הספרות הקדומה על ספר "תולדות ישו" או מעשה תלוי יש למצוא בספרו של W. Wagenheil, *Tela ignea Satanae*, Altdorf 161, שבו בא הפנים של "תולדות-ישו" בעברית (נוסח מתוקן ונאה בתכנון ובסגנון) עם תרגום רומי ומאמר וזכויו נגדו. כל החומר המדעי על וזספר "תולדות ישו" נאסף בשקירה עצומה ובנקיאות מפליאה בספרו של S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902, שבו נדפסו שלשה כתבי-יד עבריים של ספר "תולדות ישו" מפוססים שונים וגם קטעים שונים מכתבי-יד של פוססים אחרים, וביניהם גם ארמיים. הד"ר שמואל קרויס לא הניח בספרו דבר גדול או קטן מן הנוגע אל "תולדות ישו" אלו, שלא דבר עליו בפרטיות ובנקיאות ובחריפות עצומה, ואני אשתמש בו בפרק זה (כמו שהשתמשתי בו גם בפרק הקודם) הרבה.—ספר תולדות ישו בז'ארגון הוציא (באותיות אשכנזיות) רוב תכנון של הנוסח העברי יש למצוא גם במחברתו של גרשום באדר: "חלקת מחוקק" (תולדות הטחוקק הנוצרי) [קראקא תרנ"ג], שנחברו מתחפש כאילו הוציא רק כתבי-יד, ובאמת נתן בו ידיעות על חיי ישו מתוך "תולדות-ישו" ומתוך מקורות נוצריים, שחברם לאחדים. — דברים חשובים על האגרות שב"תולדות-ישו" ומקורן יש למצוא גם בספרו של Richard von der Alm (Ghillany), *Die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen*, Leipzig 1864.

<sup>1</sup>) זה לא כבר יצאה הוצאה חדשה של "מעשה-תלוי" בלא מקום הדפוס ושנחה.

אפיזודות קצרות וארוכות ובאחרים – נשטטו אפיזודות ידועות; אבל מהלך-  
התולדות הכללי והרוח הכללי ועיקר התוכן שזוים הם בכלם.

ותוכן זה הוא בקירוב כך:

יוחנן, בעל־תורה וירא־שמים<sup>1</sup> מבית־דוד (ובנוסחאות אחרים –  
ספוס בן יהודה, על־פי התלמוד), אָרם לו בבית־לחם את מרים, בתה  
של שכנתו האלמנה, בתולה כשרה וצנועה. אבל מרים מצאה חן בעיני  
רשע יפה־מראה, יוסף פנדרא (או „בן פנדירא“), והוא בא אליה  
במוציא־שבת כשהוא בנידחה. מרים, שטעתה והשבה את פנדירא ליוחנן  
ארוסה ונענתה לו בעל כרחו לאחר שלא הועיל לה מאונה, התפלאה  
על מעשהו של ארוסה החסיד, וכשהארוס בא באמת, הביעה לו את  
תמחונה על מעשהו הרע. הוא חשד בפנדירא וגלה את חשדו לרבן שמעון  
בן שטח; וכשנתעברה מרים והוא ידע, שלא ממנו נתעברה, אבל לא  
היה יכול להוכיח ממי, ברח לבבל. מרים ילדה בן, שקראו לו יהושע  
על שם אחיזאמו, ואחר קלקולו נקרא ישו. הנער למד תורה הרבה מפי  
מלמד פקה ולמדן מופלג; אבל הוא היה נער עז־פנים ועבר לפני  
תלמידי־הכמים בראש מגולה (ולפי נוסח אחר – אף דרש לפניהם דרשות  
של דופי על משה ויתרו), ועל כן החליטו תלמידי־הכמים, שהוא  
ממזר ובן־הגידה; מרים הודתה בזה (הכל על־פי המעשה המסופר במסכת  
כלה, עיין למעלה, עמ' 21–22), ושמעון בן שטח זכר מה שספר לו יוחנן  
תלמידו. אז ברח ישו לירושלים ולמד בבית־המקדש את השם המפורש,<sup>2</sup>  
וכדי שלא ישכחוהו „שם“ זה הכלבים־של־נחושת, שהיו עומדים אצל  
שער בית־המוקד והיו נובחים על כל מי שלמד את השם ועל־ידי־כך  
היה נשטט מזכרונו (קרוב להאגדה על האריות של כסא־שלמה שב־תרגום  
שני<sup>3</sup>), כתב את השם על קלף ותפר אותו בבשר־ירכו. אחר־כך אסף  
בבית־לחם מחנה של בחורי־ישראל ואמר על עצמו, שהוא משיח ובן־  
אלהים, ועל מנאציו, שהם רוצין גדולה לעצמן ומבקשין לעשות שררה  
בישראל, ולחזק דבריו רפא על־ידי השם־המפורש חגר ומצורע. אז הביאוהו  
לפני הילני המלכה, שבידה ארקי־ישראל<sup>4</sup>, והאשימוהו במעשי־כישפים

<sup>1</sup> כפי הנראה, נתערבבו כאן הילני מלכת חדיוב, אמו של מונבו המלך, והילני.  
אשת הקוסר הנוצרי הראשון קונסטאנטין, בשלום־ציון (שלמינון, אלכסנדריה) המלכה.  
שלפי התלמוד, היתה אחותו של שמעון בן שטח (ברכות, ט"ח ע"א; ב"ר, פ"א; קה"ר  
ע"כ טובה חכמה).

ובהשעאה. אבל ישו החיה מת, והמלכה, נבהלת ומשתוממת, התחילה להאמין בו. אז הלך לגליליהעליון ושם הראה הרבה נפלאות והדיח עם רב. ולפיכך ראו חכמי־ישראל הכרח לפניהם, שאחד מהם, ושמו יהודה אסקריושו (ובנסחאות אחרים — ר' יהודה החסיד), ילמוד את ה"שם־המפורש" כדרך שלמד ישו ויתחרה עם ישו בנסים ובנפלאות. יהודה וישו באו שניהם לפני המלכה וישו פרה באויר, ואולם יהודה הרים לפרוח ממנו וטמא אותו על ידי הַשְּׁתַנָּה, עד שישו נפל לארץ. המלכה חיבה אותו מיתה ומסרה אותו לחכמי־ישראל, שהביאוהו לטבריה ואסרוהו שם. ואולם תלמידיו, שפתה אותם, שכל מה שאירע לו מוכן היה להמשיח בן האלהים משישת ימי־בראשית ושעל זה נבאו כל הנביאים, ערכו מלחמה עם חכמי־ישראל והצילוהו מידם וברחו עמו לאנטיוכיה. משם הלך ישו למצרים להוציא משם כשפים (כמו שכתוב בתלמוד על בן־סמרא), אבל יהודה (אסקריושו או החסיד) התערב בין תלמידיו וגול ממנו בינתיים את ה"שם". אז הלך ישו שנית לירושלים כדי ללמוד שם שוב את ה"שם־המפורש". יהודה מוסר דבר זה לחכמי־ישראל שבירושלים ואמר להם, שְׁשֵׁיבֹא ישו אל בית־המקדש יכרע יהודה לפניו, ובוה ידעו החכמים להבדיל בין ישו ובין תלמידיו, מפני שהוא ותלמידיו היו מלובשים בגדים, מצבע אחד (או, על־פי נוסח אחר, מפני שכל תלמידיו נשבעו שלא לומר עליו: הרי הוא). וכך היה. חכמי־ישראל הכירוהו, תפסוהו, הלקוהו ותלאוהו בערב פסח ובערב שבת (כמו שכתוב בכמה מנוסחאות התלמוד) על קלח של כרוב, מפני ששום עץ אחר לא רצה לקבלו, שכך השביע בחייו את כל האילנות ב"שם־המפורש", שלא יקבלו את גופו כשיִתְּלָה עליהם, ורק קלח של כרוב לא השביע מפני שאינו בכלל עץ. הוא הוסר מעל התליה עוד בערב שבת מפני הלאו של, לא תלין נבלתו — ומיד קברוהו. ואולם יהודה הגנן הוציא אותו מקברו והשליכו אל תוך אמת־המים שבגנו והחזיר את המים למקומם. וכשבאו תלמידיו ולא מצאו את גופתו בתוך הקבר, אמרו להמלכה, שקם לתחיה אחר מיתתו. המלכה האמינה בזה ורצתה להרוג את חכמי־ישראל על ששלחו ידם במשיחיה, וכל בני־ישראל בכו והתאבלו וצמו על גזרה רעה זו, עד שמצא ר' תנחומא (שחי, לכל הפחות, 400 שנה אחר ישו!) את הגוף המת על פי רוח־הקודש בגינתו של יהודה, וחכמי ישראל הוציאוהו משם וקשרוהו בונב של סוס והביאוהו לפני המלכה, כדי שתראה, שנתעתה בשוא.



אחר־כך מסופר, שתלמידי ישו ברחו ונתפזרו בכל האומות, והיו מהם י"ב שליחים, והצרו לישראל מאד. ולפיכך קבל עליו אחד מחכמי־ישראל, שמעון כיפא (פֶּטְרוֹס—סלע בלשון יוונית, כיפא בלשון ארמית), להבדילם מן היהודים ולתת להם חוקים מוסריים כדי שלא יצרו (לישראל<sup>1</sup>). ולאחר שעשה כך כשהתחפש למאמין בישו, התבודד בתוך מגדל בנוי לשמו (רמז לבית־הכנסת של פטרוס ברומי) וחבר פיוטים ופזמונים מלאים יראת־שמים וחסידות, ששלח אותם בכל תפוצות ישראל, והם נאמרים שם בבתי־כנסיות עד היום<sup>2</sup>). גם על נס־טור ותורתו מדובר בספר, תולדות<sup>3</sup>, אבל כל זה שוב אינו נוגע לעניננו.

אף קריאה שמחית בספר זה מוכיחה, שיש לנו כאן עסק עם יצירה עממית, שנשתלבו ונסתבכו בה הידיעות והאגדות התלמודיות והמדרשיות, הקדומות והמאוחרות, על ישו עם הידיעות והאגדות האיוונגליוניות עליו, שאותן הפך בעל, תולדות־ישו<sup>4</sup>, כמובן, לרעה לישו, ועם אגדות עממיות, שאחדות מהן כבר הן גזרות בדברי צ'לזום ופֶּטְרוֹס לִיאֵנוֹס והרבה מאבות־הכנסיה המאוחרים, — מה שקורא שמואל קרויס: *Folkloristische Motive*<sup>5</sup>). ביחוד נפלא יחוסו של בעל, תולדות ישו ל הידיעות האיוונגליוניות: הוא כמעט שאינו מכחיש שום דבר מדברי האיוונגליסטים, אלא עושה מן הרעות שבדבריהם טובות ומן הטובות — רעות. הם אומרים, כי ישו עשה נפלאות, ואף הוא כך; אלא שהם אומרים, שהוא עשה כך ברוח־הקודש, והוא אומר, שהוא עשה כך על־ידי ה"שם המפורש", שלמד בכוונה רעה, וע"י כשפים, שהוציא ממצרים; הם אומרים, שהוא נולד לא כשאר בני־אדם, ואף הוא כן; אלא שהם אומרים, שנולד מרוח־הקודש, והוא אומר, שנולד על־ידי הערמה ואנוס. הם אומרים, שלא נמצא גופו לאחר שנקבר, ואף הוא אומר כך; אלא שהם אומרים, שגופו נעלם מפני שהוא קם לתחיה, והוא אומר, שגופו נעלם מפני שיהודה הנגן השליכו מקברו. וכיוצא בזה הרבה. דבר זה בלבד מוכיח, שאין בו אפילו משהו של היסטוריה ראויה לשם זה.

<sup>1</sup> זוהי ודאי בת־קול רחוקה ממלחמת פטרוס ופילוס על שמירת המצוות המעשיות, שפטרוס היה בעדה ופילוס נגדה.

<sup>2</sup> בוודאי לפנינו כאן ערכוב־שמות של שמעון־פטרוס ושל הפיוטן ר' שמעון.

<sup>3</sup> עיין כל זה בספרו של קרויס: *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, עמ' 154—236, והערות עליהם, עמ' 249—298.

אפשר, אמנם, ששמועות ידועות, שאחר-כך הוכנסו לתוכו, כבר היו מתהלכות בעם ישראל בראשית המאה השניה לספּה"נ, כמו שמוכחים דברים מתאימים, שיש בו ובצלום וטרטוליאנוס. אפשר גם-כן, שאיזה ספר, תולדות-ישו', אבל בתוכן משונה מעט או הרבה משלנו ובהרצאת דברים אחרת לגמרה ובסגנון עברי אחר, היה באמת בידי חכמי-ישראל עוד במאה החמישית לספּה"נ, והוא הוא שהיה בידי אגובארד, ההגמון מליאון (שמדבר על ספר כזה בספרו הרומי: De judaicis superstitionibus, שחבר ביחד עם הגמונים אחרים לערך בשנת 830), ובידי הראבאנוס מוירוס, שנעשה בשנת 847 ארכי-הגמון במנצצה ודבר (בספרו Contra Judaeos) על אגדות יהודיות בדבר ישו, שמזכירות בהרבה דברים אותן הנמצאות ב"תולדות ישו" שלנו. על מציאותו של ספר קדום כזה מעידים גם הקטעים הארמיים מספורי-גנאי על ישו, שפרסם קרויס בספרו הנז' ואף במ'ע REJ, LXII, 28—31 בשם: Fragments Araméens du Toldot Jéschou. אבל לחשוב יחד עם קרויס<sup>1</sup>), שהספר שלפנינו כמעט בכל חלקיו ובעיקר תכנו נתחבר קרוב לשנת 500, לא ירשונו בשום אופן לשונם של כל הנוסחאות המובאים, אפילו של היותר קדומים שבהם, ורוב ספוריהם, שחותם של זמן מאוחר טבוע עליהם. למשל: המעשה בדבר העזת-הפנים של ישו, שעל ידה "הכיר" ר' עקיבה, שהוא, טמזר ובן הנידה', אינו ידוע לנו ממקורות יותר קדומים ממסכת כלה, — ומסכת זו עצמה הרי מאוחרת היא לשנת 500 בכמה מחלקיה ההלכותיים והאגדותיים. והרי קרויס עצמו חושב ל"בלתי-נראית" («unwahrscheinlich») את ההשערה, שבעל "תולדות-ישו" שאב את ספוריו ישר מהיגיסיוס, ואפילו לדעתו שאב אותם ממנו על-ידי אמצעותו של יוסיפון<sup>2</sup>); אבל— כך דעתו של קרויס — לא באמצעותו של יוסיפון שלנו, שנתפרסם רק במאה העשירית, אלא של יוסיפון יותר קדום, שמזכירים אותו הסופר הערבי אבן חזם (מת בשנת 1063 לספּה"נ) ובעל זכרונות ירחמאל<sup>3</sup>). ואולם אבן חזם אומר על "יוסף אבן קוריזין" (יוסף בן גוריון), שלא הרבה לדבר על יוסף בן מרים<sup>4</sup>), — כמו שהדבר באמת

<sup>1</sup> עיין ספרו: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, SS. 246—248.

<sup>2</sup> שם, עמ' 241.

<sup>3</sup> שם, עמ' 238—239.

<sup>4</sup> עיין מה שכתב A. Neubauer, Jewish Quarterly Review, XI, 356.

בכל הנוסחאות של יוסיפון, — ובכן לא היה בעל, תולדות ישו יכול לשאוב ממנו את אגדותיו המרובות. ומה שנוגע לבעל, זכרונות ירחמאל<sup>1</sup>, יותר קרוב לשער, שהוא ערבב את יוסף בן מתתיהו ביוסף בן גוריון. חלק ממה שבעל ה"זכרונות" מביא בשמו של זה האחרון<sup>2</sup> נמצא באמת ביוסף בן מתתיהו, שמדבר על יוחנן המטביל ועל ישו ועל יעקב, אחי ישו<sup>3</sup>, ואפשר, היה ביוסף בן מתתיהו הרבה יותר ממה שיש בדינו ומה שיש בדינו אפשר היה שם בצורה אחרת, אלא שהמעתיקים הנוצרים שגשו את הדברים והשמיטו מהם, כמו שאנו רואים בדבריו של יוסף בן מתתיהו על ישו, שיש בדינו ושהם מזויפים בכמה מקומות<sup>4</sup>. ואפשר גם זה, שבעל זכרונות ירחמאל<sup>5</sup> הוסיף כמה מדבריו על מחברי האיוונגליונים מדעתו מפני שסמך על זכרונו, בעוד שקרא עליהם דברים מעין אלה בספרים אחרים, ואילו ביוסף בן מתתיהו (שהרבה מקדמונינו מחליפים אותו ביוסף בן גוריון מפני ששם עברי זה היה שגור בפיהם מתוך השם התלמודי, נקדימון בן גוריון) קרא רק על יוחנן וישו ויעקב, על כל פנים אין לסמוך על עדות מסופקת אחת, שהיה יוסיפון יותר קדום, ולהחליט, שממנו שאב בעל, תולדות ישו<sup>6</sup> ועל סמך זה להקדים את, ת"י עד המאה החמשית לספה"נ. הספר העברי, תולדות ישו<sup>7</sup> שבידינו, אפילו בטפוסו היותר קדום, אינו קדום ליוסיפון שלנו, כלומר, לא נתחבר קודם המאה העשירית<sup>8</sup>. ובכן אין לו — ואי אפשר שיהיה לו — ערך היסטורי ואין להשתמש בו בתור חומר לחייושו כלל וכלל.

ואולם ערך אחר יש לו, וגם זהו ערך היסטורי כמובן ידוע. מתוכו אפשר להכיר את השקפתם של היהודים על היי ישו ותורתו ואת מושגיהם מפעולותיו ודעותיו מן המאה החמשית עד העשירית לספה"נ (כי כמה ידיעות שבו הן ודאי קדומות הרבה מוזנחבורו), כמו שמתוך המאמרים על ישו שבתלמוד אפשר להכיר את השקפתם של היהודים על היי ישו ותורתו ואת מושגיהם מפעולותיו ודעותיו

<sup>1</sup> עיין: א. נייבויער, סדר-החכמים וקורות-הימים, אוכספורד תרמ"ז, I,

190, וגם: Krauss, S. 239.

<sup>2</sup> עיין הפרק הבא בפרטות.

<sup>3</sup> על הספרים הקדומים יותר בלשון ארמית ועל אותם, שהיו בידי אגובארד

והראבאנוס מוירוס, או אפשר לנו לדון רק על-פי הקטעים המועטים, שנשארו מהם.



במשך חמש המאות הראשונות אחר לידתו. בצדק אומר קרויס: רחוק ממני לחקור ולדרוש אחר שאלות עומדות ברומו של עולם כהאמנות של האמונה הנוצרית על יסוד הידיעות, שבאו ב,תולדות ישו; לכך אין אני חושב ספר זה ראוי כלל וכלל. בעיני אין ספר, תולדות ישו יכול להיות לשופט על האמנות היסודיות של הנצרות, אלא יכול לבאר, מה היו ההשקפות על הנצרות, שצמחו בקרב היהודים. כלומר: הוא כולל לא אמנות אוֹבֵקְטִיבִיּוֹת, אלא אמנות סובֵקְטִיבִיּוֹת, מפני שבעוד שאמנם אינו יודע מה אירע באמת, יודע הוא, איך השתקפו המאורעות הללו בעיני היהודים<sup>1</sup>). ואם נראה בו רק „אמנות סובֵקְטִיבִיּוֹת“ כאלו, יגדל ערכו בעינינו, כי מתוכו נראה, שהיחס אל ישו ואל תורתו הלך ורע יותר שהתחילו הגויים עובדי־האלילים להכנס בברית האמונה החדשה ולכונן להיהדות כולה ויותר שהתחילו נוצרי־הגויים ונוצרי־היהודים כולם כאחד להצר ולהצק ליהודים ולזרוק אבנים אל תוך הבאר, ששתו ממנה. היהודים, שלא יכלו להנקם מאויביהם התקיפים במעשה, התנקמו בהם בדבור ובכתב. הבדיות והאגדות, שהן מלאות שנאה ומשטמה, ולעתים יותר קרובות—התול וליצנות דוקרים ועוקצים, אל הנצרות ואל מיסדה ועליהם, הלכו ונתרבו. כל מה שכתוב באיוונגליון לא הוכחש— כמו שכבר העירוני על זה— אבל נעשה מקור של הלצות, או תהפוכות, או גינוי. היהודים בימי־הבינים לא אמרו, למשל, שישו לא עשה נסים, אלא— וזה מראה על מצב־רוחם בימים ההם— הסכימו לדבר, שעשה ועשה, אבל— עלידי השם המפורש ועלידי כשפים ובכוונה רעה!... ואף את הטוב והמוסרי שבחורת־ישו לא הכחישו כלל, אבל אמרו, שכל זה הכנים בכוונה מכוונת לתוך הדת החדשה, שקבלוה עובדי־האלילים— שמעון כיפא (פטרוס)— זה היהודי־הנצרי, שפילוס התקוטט בו על שהוסיף להחזיק במצוות המעשיות,— וכל זה שאב מתוך דת־ישראל, שכצנעה נשאר נאמן לה עד יום מותו...

וזהי הרוח המתהלכת ב,תולדות־ישו, שבוודאי היא אותה הרוח, שהיתה מתהלכת במאות הראשונות של ימי־הבינים במחנה־ישראל כולו. להכרת רוח זו של בני־ישראל בזמן ידוע חשוב במדה מרובה כל הספר, תולדות ישו, שאינו חשוב כלל להכרת מאורעותיו ההיסטוריים של ישו, רוחו ותורתו.

<sup>1</sup> עיין: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, S. 237.

## 11. המקורות היווניים והרומיים\*.)

### (א) יוסף בן מתתיהו\*\*.)

יוסף בן מתתיהו הכהן או, כמו שהוא נקרא בלועזית, פלאוויוס יוסיפוס, שנולד בשנת 37 – 38 לספ'ה—רק שנים אחדות אחר מיתו של ישו—לא החסיר בספריו, קדמוניות היהודים' ו'מלחמות היהודים', שחבר שנים מועטות אחר החורבן, אפילו פרט קטן שבקטנים מן המאורעות המדיניים והחברתיים, שאירעו ביהודה ביחוד מימי הורדוס הראשון ועד חורבן בית שני. כל מרידה חולפת, כל מהומה שעתית, כל מצאו להם תאור מפורט בספריו. טכני הוא, איפוא, לדמות, שבספריו הנזכרים נמצא תאור מפורט מן התנועה, שעוררו בארץ-ישראל מימי הנציב פונטיוס פילאטוס הטפתו של ישו ומיתתו המשונה. ואולם, במקום תאור מפורט אנו מוצאים על זה רק ב'קדמוניות היהודים', שנתחברו בשנות־התשעים של המאה הנוצרית הראשונה, דברים מועטים מאד, יותר מועטים אפילו מן הדברים, שאנו מוצאים בספר זה על יוחנן המטביל, ומה שגרוע מזה—אף בדברים המועטים הללו ניכרים

---

(\*) על המקורות הללו מדבר כמעט כל ספר על "חיי-ישו" מן הישנים ומן החדשים. עייין למשל: Albert Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris 1897, I, 266—281; P. W. Schmidt, *Die Geschichte Jesu, erläutert*, Tübingen u. Leipzig 1904, SS. 18—21; Oscar Holtzmann, *Leben Paul*: Jesu, Tübingen u. Leipzig 1901, SS. 10—13; Wernle, *Die Quellen des Lebens Jesu*, SS. 3—4; Wilhelm Bousset, *Was wissen wir von Jesu?* SS. 15—17. ועייין גם ההערות הבאות בשני הפרקים למעלה.

(\*\*) על דבריו של יוסף בן מתתיהו על ישו עייין: E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I<sup>3</sup>, 544—549 (Anhang 2); Joseph Salvador: *Jésus-Christ et sa doctrine*, Paris 1838, I, 157—158 note; A. Réville, o. c., I, 279; Chwolson, *Das letzte Pessamah*, SS. 101—102.

זיופים גלויים, שנעשו בידי המעתיקים הנוצריים. שנים הם המקומות ב"קדמוניות", שבהם מדבר יוסף בן מתתיהו על ישו. הזיופים ניכרים במקום הראשון, שאני מביא בזה לאחר שאני מטעים על-ידי פזור האותיות את כל אותם הדברים, שזיופם קרוב לוודאי:

(1) „בימים ההם (בימי ההתקוממות נגד פילאטוס, שרצה לקחת מכספי-המקדש כדי להביא מים לירושלים ממעיין רחוק) היה ישו, איש חכם, אם רק אפשר לקרוא לו איש (σοφὸς ἄνθρωπος εἶγε ἄνδρα) כי היה עושה מעשים נפלאים, מלמד את בני-האדם המקבלים בעונג את האמת. והרבה יהודים וגם יוונים הרבה משך אחריו. הוא היה המשיח (Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν). ואחר שדן אותו פילאטוס לצליבה, על-פי מסירת ראשי עמנו (ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ') (ἡμῶν), לא שקטו אלה, שאהבוהו קודם לכן. כי הוא הופיע להם אחר שלשה ימים שנית כמו חי (πάλιν ζῶν) לאחר שנבאו עליו נביאי-האלהים [פלא] זה ואלפי נפלאות אחרות. וגם היום לא חדל המין (φῶλον) של אלה, הנקראים משיחיים (χριστιανοί) על שמו<sup>1</sup>).

כי כל הדברים הנדפסים באותיות מפוזרות אינם יכולים להיות דבריו של יוסף בן מתתיהו היהודי הפרושי — בזה יודה אפילו כל נוצרי, אם רק אינו מתרחק מן החקירה המדעית. יוסף לא היה יכול לכתוב על ישו, הוא היה המשיח<sup>2</sup> וכדומה לזה. והרי אוריג'ינס<sup>3</sup> אומר בשני מקומות מספריו, שיוסף לא הודה במשיחתו של ישו. אבל חוקרים הרבה מטילים ספק לא רק בהלק מדבריו אלה של יוסף בן מתתיהו, אלא בכלם. כלומר: הם חושבים כל מה שיש על ישו ב"קדמוניות" להוספה מאוחרת של המעתיקים הנוצריים, שקשה היה להם

<sup>1</sup> „קדמוניות היהודים“, יח, ג', ג'. את היוזמים המושגעים כבר הכדיל מתוך

הדברים המקוריים יוסף סאלוואדור בספרו הנוי: *Jésus-Christ et sa doctrine*, Paris 1838, I, 157—158 note (בספרו הנוי: *Jésus de Nazareth*, Paris 1897, I, 272 — 280) הוסף על הדברים, שחשב סאלוואדור למוזיפים, אף את הראוזה: „מלמד בני-האדם, המקבלים בעונג את האמת“, ולהלן נראה, שסאלוואדור צדק יותר ביחסו אל מלות אלו. — אבל בעיניו של סאלוואדור לא היתה חשיבות מיוחדת לכל דבריו הללו של יוסף בן מתתיהו, אף לאלו, שאין זיופם ניכר כל-כך. ועיין גם כן: *Jewish Encyclopedia*, IV, 50

<sup>2</sup> עיין: *Origenes, Contra Celsum*, I, 47; *Comm. in Matth.*, X, 17



להשלים עם העובדה, שכותב דברי ימי הבית השני לא יזכיר את ישו כלל וכלל<sup>1</sup>). וזה טעמם של החוקרים מן המין האחרון: אי-אפשר לחשוב, שיוסף בן-מתתיהו, שאוהב להאריך בכל מאורע קל, יסתפק בנוגע למאורע כהופעת-ישו ומיתתו המשונה בפראזות מועטות כאלו, שאנו מקבלים אחר השמטת הזיופים הגלויים. אמנם, בשעה שנצלב ישו עדיין לא היה שום אדם מן החוץ (מי שלא היה מתלמידיו) יכול להכיר את כל חשיבותו של המאורע; אבל הרי, קדמוניות-היהודים<sup>2</sup> נתחברו לערך בשנת 93 לספירת הנוצרים, ואז כבר נעשו הנוצרים כתה גדולה ורזינת כיהודה, ברומי ובאסיה הקטנה ועוד במדינות אחרות; היתכן, שיסתפק ההיסטורי אוהב-האריכות בפראזות אחרות על מאורע חשוב, שעלי-ידו נוצרה כת יהודית גדולה, שמשכה אחריה אף יוונים הרבה? — עליכן אין לבאר את הקצור הנמרץ כמו שבארוהו ומבארים אותו הרבה חוקרים יהודים ונוצרים מתחלת המאה ה'ט ועד עתה, כלומר, במה שכל מעשי ישו ומיתתו היו נראים בימים שאירעו כמאורעות קל-ערך. ולפיכך באים רוב החוקרים החושבים למזויפים את כל דבריו של יוסף בן מתתיהו על ישו לידי מסקנה, שיוסף השמיט מתוך ספריו את כל ענינו של ישו בכוונה מכוונת, מפני שלא היה יכול לדבר על ישו המשיח בלא לנגוע ברעיון המשיחי של היהודים, — וברעיון זה, שהוא מדיני בעצם, היה יוסף נזהר לנגוע בספריו, שנכתבו בשביל הרומיים ובעצם הזמן, שבו רדף הקיסר דומיציאנוס את כל צאצאי בית דוד<sup>3</sup>, מטעם מובן. כך מבסס שירר<sup>4</sup> את הדעה החושבת למזויפים את כל דברי-יוסף אלה, שאף הוא מסכים לה.

ואולם, לדעתי, אין כל יסוד נכון לחשוב את כל הדברים האלה למזויפים. יוסף בן מתתיהו מדבר באריכות ידועה על יוחנן המטביל,

<sup>1</sup> עיין בפרמיות 1<sup>3</sup>, E. Schürer, Geschichte d. Jüd. Volkes etc., I 544—549 SS. שם מובאים דברי יוסף במקורם ובתרגומם וביכולוגראפיה עשירה מאד, שהספרים הטובאים בה נחלקים לשלשה: א) לספרי כל אלה, שחושבים את כל דבריו של יוסף בן מתתיהו לנכונים. ב) לספרי החושבים את הדברים הללו למזויפים בטקצת, וג) למזויפים כולם.

<sup>2</sup> עיין מה שמספר בנידון זה Eusebius, Hist. eccl. III, 19—20. בשם היגיסיוס.

<sup>3</sup> עיין בספרו הנוז, I 547—549.

מעשיו ומיתתו המשונה<sup>1</sup>)—ומה שהוא מדבר אינו שוה כלל וכלל למה שמספרים עליו האיוונגליונים, ובכך אין מקום לחשוד אף כאן, ביחד עם גרץ<sup>2</sup>), את המעתיקים הנוצרים בזיוף, ושירר<sup>3</sup>) עצמו אומר, שאמתותם (של דברי פלאוויוס על יוחנן המטביל) הוטלה בספק רק לעתים רחוקות<sup>4</sup>). מה שראוי לתשומת-לב בכל הדברים הללו הוא—שיוסף משתדל להשכיח את קוראיו ככל האפשר, שיוחנן הטיף לביאת-משיח, מן הטעם הנזכר: הוא מתאר אותו בתור, אדם טוב, שקרא ליהודים לשאוף לצדק ולעשות את הישר זה לזה ולהתהלך בתום לפני ה' ולבוא אל המטבילה<sup>5</sup>, כדי לשבר את אונם של היוונים<sup>6</sup>). והרי גם את שלש הכתות הישראליות (הצדוקים, הפרושים והאיסיים) תאר יוסף כאילו היו כנסיות פילוסופיות—והכל כדי שיהיו דבריו מובנים לקוראיו היווניים והרומיים. וכך ממש עשה בדבריו על ישו: הוא תאר אותו בתור, אדם חכם<sup>7</sup> כמו שתאר את יוחנן המטביל בתור, אדם טוב<sup>8</sup>; הוא תאר את ישו בתור, מלמד לבני-האדם המקבלים בעונג את האמת<sup>9</sup> כמו שתאר את יוחנן בתור, קורא ליהודים לשאוף לצדק<sup>10</sup> וכו'; והוא תאר אותו בתור, עושה מעשים נפלאים<sup>11</sup> מפני שהוא—יוסף עצמו—היה מאמין אדוק בנסים<sup>12</sup>. הוא כתב עליו, שמשך אחריו הרבה יהודים וגם יוונים<sup>13</sup>, מפני שבשנת 93, כשנתחברו, קדמוניות-היהודים<sup>14</sup>, כבר היו בין הנוצרים יוונים הרבה, וההיסטוריים הקדמונים רגילים לשפוט מן המאוחר על המוקדם. והוא הוא שכתב, שאלה, שאהבוהו קודם, לא שקטו גם לאחר שדן אותו פילאטוס לצליבה על פי מסירת ראשי עמנו<sup>15</sup> ושגם היום לא חדל המין של אלה, הנקראים משיחיים על שמו<sup>16</sup>. בצדק מעיר אלברט ריוויל<sup>17</sup>), שנוצרי מזויף לא היה מדבר על ישו כעל, איש חכם<sup>18</sup>—ואז לא היה מצטרף להוספה המזויפת: אם רק אפשר לקרוא לו בשם איש<sup>19</sup>. נוצרי מזויף לא היה מסתפק בנוגע לישו בכטוי הכולל, מעשים נפלאים<sup>20</sup>

<sup>1</sup> קדמוניות היהודים, י"ח, ח', ב'.

<sup>2</sup> עיין: *Geschichte der Juden*, III, 1, 277 Anm.

<sup>3</sup> בספרו הנז' I<sup>3</sup>, 24, 438. Anm.

<sup>4</sup> עיין על זה להלן, בפרק המדבר על יוחנן המטביל.

<sup>5</sup> לדעתי, נסתעפו מתוך פראזה זו הדברים בשם יוסף בן מתתיהו, שהובאו בווכוח

דחיי בחצר הסאסאנידים, שהוציא Bratke (עמ' 36, שורות 3—11), ואין צורך לחשוב

ביחד עם בראסקי ועם שירר (549, I<sup>2</sup>), שלפנינו כאן זיוף נוצרי אחר ב"קדמוניות".

<sup>6</sup> בספרו הנז' II, 272—280.

(παράδοξα ἔργα) ולא היה קורא לתלמידיו רק בשם, אזהבים' (ἀγαπήσαντες) וגם לא היה מכנה את הנוצרים בשם, המין' (φύλον), שיש בו שמץ-כזו<sup>1</sup>). בעל-כרחנו אנו חושבים למזויפים רק את הדברים הנדפסים באותיות מפוזרות. אם היו במקום הדברים המזויפים דברים אחרים של יוסף על ישו, שלא היו לרוח-הנוצרים ועל-כן נשמטו ונתחלפו בדברים שבדינו, או לא היה במקומם כלום והדברים המזויפים הם הוספות—קשה להכריע. על-כל-פנים אפשר לומר כמעט בוודאות, שיוסף נזר, כתור כותב לרומיים ובתור יהודי פרושי, לדבר דברים שובים ומפורטים על הנוצרי ועל הנוצרים והסתפק בדברים כלליים ושטחיים אחרים, שנכתבו בזהירות יתרה ואין בהם לנוצרים ומשיחם ערך חיובי גדול. דבר זה היה למורת-רוח להמעתיקים הנוצריים הקדמונים, ועל כן הוסיפו במאה השלישית את הדברים המזויפים. אנו אומרים, במאה השלישית<sup>2</sup> מפני שאבסיביום, שחי במאה הרביעית, כבר הוא יודע את כל הדברים הנכונים והמזויפים ביחד ומסתייע בהם לצרכיו, בעוד שאוריגינס, שחי במחצית הראשונה של המאה השלישית, עדיין אינו מזכירם כלל: לא היה בהם בצורתם הראשונה שום סיוע לנצרות של זמנו, שבשבילה אין ישו, איש חכם<sup>3</sup> בלבד ובשבילה אינו, עושה מעשים נפלאים ומלמד בני-האדם<sup>4</sup> בלבד.

(2) המקום השני, שבו מזכיר יוסף פלאוויוס את ישו, הוא זה, שבו הוא מספר, כי חנן בן חנן הכהן הגדול, כשמת הנציב הרומי פסטוס והנציב החדש אלבינוס עדיין לא בא לירושלים (כשנת 62 לספירת הנוצרים), מהר והציג למשפט הסנהדרין את, אחי ישו המכונה המשיח, ויעקב שמו<sup>5</sup> (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ Ἰάκωβος ὄνομα αὐτοῦ) ועוד אחרים, שלפי דעתו עברו על חוקי התורה, והוציא דינם לסקילה. אבל על, משפט<sup>6</sup> זה, שנעשה לא כדין, התמרמו אפילו שומרי-התורה היותר גדולים ושלאו כסתר קובלנה על חנן הכהן הגדול לאלבינוס הנציב ולא גריפס השני, שבירו היה אז הכה למנות כהנים גדולים, וזה האחרון מהר להסיר את חנן מכהונה גדולה ולמנות תחתיו את ישוע בן דמנאי<sup>7</sup>).

<sup>1</sup> נגר דעתו של הולצסאן (Leben Jesu, S.13), שמלה זו מסמנת "עם"

וראויה רק כפי נוצרי.

<sup>2</sup> קדמוניות, כ', ט', א'.



הדברים הללו ממש על יעקב, אחי ישו המכונה המשיח' מובאים גם על-ידי אָבְסִיבְיוֹס<sup>1</sup>. אבל גם אותם מטילים חכמים שונים בספק מטעם זה: אוריגינס הנזכר, שקדם לאָבְסִיבְיוֹס, מביא בשלשה מקומות מספריו<sup>2</sup> בשם יוסף בן מתתיהו ב,קדמוניות', שהריגת יעקב, אחי ישו המכונה המשיח' היתה סבה לחורבן בית שני, ומחבר Chronicon Paschale (I, 463) מביא אותם הדברים עצמם בשם, מלחמות היהודים'; והיג'יסיופוס<sup>3</sup> מספר, שיעקב הושלך מעל גג בית-המקדש, אחר-כך נרגם באבנים ולסוף הומת על ידי כובס במעגילתו—ומיד (εὐθύς) צר אספסיינוס על ירושלים, — הרי שגם היג'יסיופוס מוצא יחס בין הריגת-יעקב ובין מצור-ירושלים. מתוך הדברים האלה של אוריגינס, כרוניקון פאסחאלי' והיג'יסיופוס יש להוציא, לדעת החכמים הללו, ראשית—שבמקום הדברים המצויים ב,קדמוניות' שלנו על מיתת יעקב בידי חנן היו קודם ימ'אבסיביוס דברים אחרים לגמרי על הריגת יעקב זה, ושנית—שאפשר מאד, שיעקב נהרג אחר שנת 62, סמוך למצור-ירושלים. ואם כן, אין כל הדברים על יעקב שב,קדמוניות' שלנו אלא זיוף נוצרי<sup>4</sup>.

לדעתי, אין הזיוף מוכרח כאן<sup>5</sup>. אוריגינס—ואין צורך לומר המחבר של כרוניקון פאסחאלי', שערבב את ,קדמוניות' ב,מלחמות' — טעה כאן טעות-שמות וערבב את דברי יוס'פוס' בדברי היג'יסיופוס' (שגם שמו 'יוסף' בעברית); ועל כן יחס אוריגינס את הדברים הללו ל,קדמוניות' ובעל כרוניקון פאסחאלי' — ל,מלחמות'. והיג'יסיופוס הביא כאן רק דברי-אגדה יהודיים-נוצריים, שדבר אין להם עם הידיעה ההיסטורית של יוסף בן מתתיהו<sup>6</sup>. שהרי מי שיקרא את דבריו של יוסף בן מתתיהו ב,קדמוניות'

<sup>1</sup> Eusebius, Hist. eccl. II, 23 : עיין

<sup>2</sup> Origenes, Comment. in Matth. XIII, 55; Contra

Celsus, I, 47 et II, 13 fin.

<sup>3</sup> מובא אצל אבסיביוס, שם, שם.

<sup>4</sup> עיין על כל זה בפרטות (ביחד עם הספרות על ענין זה): Schürer, o.

.c., I<sup>o</sup>, 548, 581—583

<sup>5</sup> הולצמאן (Leden Jesu, S. 11) חושב, שאין להטיל ספק באמתותו של מקום

זה בשום אופן. וכן מוכיח מ. ו. שמידט (Geschichte Jesu, erl. S. 20),

שהוא zweifellos echt

<sup>6</sup> על היג'יסיופוס בתור מקור להאגדות הנוצריות עיין גם: S. Krauss,

Leben Jesu nach jüdischen Quellen, SS. 238—241

שלנו בלי בקרנות יתרה, יראה מיד, שלא היה שום חשבון לשום נוצרי לזייף דברים כאלה. אין בהם שום שבה וקלום לא לישו עצמו ולא ליעקב אחיו: רק את המשפט הנמחר מגנה יוסף, אבל אינו מהלל את מעשי יעקב (כדבריהם של אוריגנס והיגיסיוסוס) ואינו מגן עליו אפילו מן האשמה, שהיה עבריין. וריוויל<sup>1</sup>) מעיר בצדק, שנוצרי לא היה כותב על ישו, המכונה (*λεγομένου*) המשיח: "זוף כזה, ערום" הוא יותר מדאי. כך היה יכול לכתוב רק היהודי הפרושי יוסף, שהזכיר את ישו מקודם ולא רצה להרבות דברים לא בשבחם ולא בגנותם של הנוצרים: לא בשבחם — מפני שהוא היה יהודי פרושי, ולא בגנותם — מפני שבימיו עדיין היו קוראיו היווניים והרומיים מערבבים את הנוצרים ביהודים ולא נעים היה ליוסף להזכיר את האמונה המשיחית של כת יהודית ידועה, כאמור למעלה.

אלו הם שני המקומות שב, קדמוניות<sup>2</sup>, שנוכר בהם ישו ושאונו חושבים לאמתי כולו את השני מהם ואת הראשון לאמתי רק מקצתו. צריך להודות, שלא הרבה יודעים אנו מתוך שניהם על ישו, תולדותיו ומעשיו. אבל אפילו על ידי הידיעות הקטועות הללו מתאשרת, לכל הפחות, מציאותו ומציאות יעקב אחיו, פעולתו בתור עושה-נפלאות ומלמד דעת את העם ומיתתו המשונה — הצלבותו על-ידי פילאטוס, לכל הפחות, בהסכמת ראשי היהודים.

<sup>1</sup>) בספרו הנוי, 280, i. לאמתיים חושב את הדברים הללו גם

.D. Chwolson, Das letzte Passamahi, SS. 97—98.

(ב) טאציטוס, סוויטוניוס, פליניוס הצעיר<sup>1</sup>).

עד כאן דברנו על מקורות ישראליים בעברית ויוונית, בפרק זה נדבר על מקורות אליליים ברומית.

בבהירות מדבר על ישו ההיסטורי הרומי טאציטוס, ועל-כן הצגתי אותו לראשונה.

בספרו *Annales*, שכתב לערך בשנת 115—117 לספירת הנוצרים, כשהוא בא לדבר על שריפת-רומי בימי נירון קיסר, שהאשים בה, לפי דבריו, את הנוצרים שברומי, הוא מדבר על הנוצרים (*Christiani*) בשנאה גלויה והוא אומר לשם ביאור השם, כריסטיאני<sup>2</sup>: כריסטוס, שממנו בא שם, נידון למיתה בימי מלכות טיבריוס על ידי הנציב פונטיוס פילאטוס<sup>3</sup>. לדברים הללו היה יכול להיות ערך מרובה בתור עדות של גוי מסיה לפי תומו אילמלא נכתבו כשבעים וחמש שנים אחר מיתתו של ישו. שבתחלת המאה השנייה לספירת-הנוצרים כבר נתפשטה האמונה, שהיה משיח<sup>4</sup> בימי טיבריוס, שנידון למיתה על-ידי פונטיוס פילאטוס—בזה לא לעדותו של טאציטוס אנו צריכים.

לא יותר קדומה, אבל יותר חשובה היא עדותו של סוויטוניוס (לערך 65—135 לספה"ג), שהיה בן-זמנו של טאציטוס, אבל דבר על תנועה משיחית בימי קלודיוס קיסר, שקדם לנירון (קלודיוס מלך 41—54).

בספרו על "שנים-עשר הקיסרים", כשהוא מדבר על קלודיוס, הוא אומר: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit* (את היהודים, שהרבו שאון בסבת כרסוס, גרש מרומי<sup>5</sup>). והדברים הללו מתאימים לגמרי למה שאנו מוצאים ב"מעשי

<sup>1</sup> על שלשתם עיין ריוול בספרו הנו' I 269—272, שמדוט. עמ' 18—20, ועל סוויטוניוס עיין: Schürer, III<sup>4</sup>, 62—63; Graetz, *Geschichte der Juden*, III, 2<sup>5</sup>, 371; E. P. Preuschen, u. 423; ועיין שם, IV<sup>5</sup>, 77. הקטעים האלה נאספו כולם בספרו של *Analecta*, Freiburg 1893.

<sup>2</sup> עיין: Tacitus, *Annales*, XV, 44.

<sup>3</sup> עיין: Suetonius, *Claudius*, 25.



השליחים' (י"ח, ב'), שעקילם מפונטוס ופריסקילה אשתו באו מאיטליה בזמן פעולתו הדתית של פוילוס, מפני פקודתו של קלודיוס לכל היהודים לצאת מרומי. הסופר אורוזיוס<sup>1</sup> אומר, שגירוש זה אירע בשנה התשיעית למלכות קלודיוס, כלומר, בשנת 49 לספה"ג, ועל כל פנים לא יאוחר משנת 52<sup>2</sup>. ואם נאמין ביחד עם כמה וכמה חכמים<sup>3</sup>, כי Chrestus הוא Christus, יש לנו עדות נאמנה, שעוד 15–20 שנה אחר מיתתו של ישו כבר האמינו יהודים הרבה אף ברומי הרחוקה, שהיה ישו במציאות ושהיה משיח. ואולם נ"ך<sup>4</sup> הושב, ש"כרסטוס" אינו, כ"ריסטוס", אלא שליח או מורה נוצרי מעין אפולוס שבמעשי השליחים, ולדעתו, אף באגרת א' אל הקורינתיים (א', י"ב) צריך לקרוא Χρηστου במקום Χριστου. אבל, אפילו אם נחשוב ביחד עם גריץ, שסוויטוניוס נתכוון למורה נוצרי, יהיה דבר זה, שעשרים שנה אחר מיתתו של ישו כבר היו מצויים שליחים ומורים נוצריים, אות ומופת לא רק על מציאותו של ישו, אלא גם על ערכה של אישיותו הגדולה. אמנם, יש חושבים, שהכוונה במלת Chrestos לאיזה משיח יהודי, שקם ברומי; אבל בוס<sup>5</sup> מעיר בצדק, שתקומת מורד משיחי ברומי הוא דבר, שאינו עולה על הדעת, וגם אינו מוכח משום מקורות אחרים. דבריו של סוויטוניוס מתיחסים, אפוא, אל התנועה והקטטות הפנימיות, שהתעוררו בקהלת־היהודים ברומי מתוך הפצת האמונה בישו; ותנועה זו הביאה בשנת 49 (או 52) לידי גירוש כל היהודים מרומי או, לכל הפחות, לידי גירוש חלק מהם. נמצא, שנוסדה קהלה נוצרית ברומי בשנות הארבעים לספה"ג, כלומר, לא יותר מעשר שנים אחר הצריכה. זוהי עובדה חשובה מכל הצדדים.

<sup>1</sup> עיין: Orosius (ed. Zangemeister, 1882), VII, 6, 15. השוה: Schürer, III<sup>4</sup>, S. 62, Anm. 92.

<sup>2</sup> שירר, שם, שם, הערה 92.

<sup>3</sup> עיין שירר, שם, עמ' 63 והערה 93. לדעה זו, ש"כרסטוס" ו"כריסטוס" אחר הוא, מסכים גם שירר עצמו.

<sup>4</sup> בספרו הנז', 3, Anm. 423, III, 2<sup>5</sup>, וקודם לזה באותו חלק, עמ' 371, הערה 4, וגם 1, Anm. 77, IV<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> במחקרתו:

17—16 SS. Was wissen wir von Jesus? עמ' 20, P. W. Schmidt.

חשיבות מעין זו יש גם לאגרתו של פליניוס הצעיר, שכתב בתור נציב (פרוקונסול) מדינת-ביתוניה לטריינום קיסר בשנת 111 לספחה<sup>1</sup>). בה כבר הוא מתאר את הנצרות בתור תנועה המונית ומתוך דבריו יוצא, שכבר היו אז אנשים בקהלה הנוצרית, שהיו נוצרים זה יותר מעשרים שנה. ממהותה של הנצרות אינו יודע כלום ורק דבר זה הוא מספר, שהנוצרים שרים איזה שיר קדוש, שבו הם פונים אל כריסטוס כאל אלהים (Carmen Christo quasi deo dicere secum invicem). בשביל הנצרות בתור תנועה ובתור דת יש ערך גדול למכתב זה<sup>2</sup>). אבל בשביל מציאותו, חיו או תורתו של ישו חשיבותו פחותה עוד מזו של דברי-טאציטוס: הדברים נכתבו כשמונים שנה אחר מיתתו של ישו ואין בהם כלום לא על חיו ולא על מותו חוץ, אפשר, מזה, שכתחלת המאה השניה כבר היה ישו כעין אלהות בעיני הנוצרים.

המקורות היווניים והרומיים, הישראלים והאליליים, אינם נותנים לנו ידיעות הרבה על ישו. אילו היו בידינו רק הם בלבד, היינו יודעים רק זה: שביהודה היה במציאות יהודי בשם ישו, שנקרא, משיח; שעשה נפלאות ולמד דעת את העם; שנהרג על-ידי פונטיוס פילאטוס בהשתדלות היהודים; שהיה לו אח בשם יעקב, שנהרג על-ידי הכהן הגדול חנן בן חנן; שממנו צמחה כת מיוחדת בשם, משיחיים, שכבר היתה קהלה ממנה ברומי בשנות הארבעים ללידתו ובסבתה גורשו היהודים מרומי; ולסוף, שמימי נירון קיסר ואילך נתרבתה כת זו, חשבה את ישו כמעט לאלהות ונרדפה מאד.

אנו עוברים אל המקורות הנוצריים.

<sup>1</sup> עיין: Plinius Sec., Epistolae, X. 96. al. 97

<sup>2</sup> עיין: Albert Réville, o. c., I, 269—270

### III. פוילוס השליח\*.

היותר קדומים מכל המקורות הנוצריים הם — אגרות-פוילוס שבברית החדשה<sup>1</sup>. אמנם, לא כל המכתבים המיוחסים לפוילוס שייכים לו באמת. רוב החוקרים חושבים עכשיו, שהאגרת השניה אל הטימולוניקיים<sup>2</sup>, האגרת הראשונה אל טימותיוס<sup>3</sup> והאגרת אל טימוס<sup>4</sup> אינן של פוילוס. ה'כנסיה ההולאנדית' של חוקרי הברית החדשה חושבת למזויפות עוד אגרות ישונות. אבל, על-כל-פנים, מי שקורא את רוב המכתבים המיוחסים לפוילוס יכיר מיד, שלפנינו תעודות מן הזמן היותר קדום של הנצרות ומשליחיהגויים<sup>5</sup>, שיָדַע לשלב את דרכי האגדה ומדרש הכתובים של חכמי-ישראל בדרכי המחשבה ההלניסטית כפי שנתפתחו בעשרות-השנים האחרונות לפני החורבן השני. אגרות-פוילוס, אל הרומיים<sup>6</sup> ואל הקורינתיים<sup>7</sup>, ועוד, הן, איפוא, קדומות מאד והן קרובות בזמן לימדי חייו של ישו יותר מכל הספרות הנוצרית והבלתי-נוצרית. כי פוילוס נעשה נוצרי לערך בשנות 39—41 לספ'ני<sup>8</sup>. כמה שנקדים את מיתתו של ישו, על-כל-פנים עברו ממנה עד התנצרותו של פוילוס רק שנים אחדות. ופוילוס לא רק האמין במציאותו של ישו וידע ממתתו על הצלב, אלא אף האמין בתקומתו מעם המתים, העיד, שראה אותו במחזה בדרכו לרמישק, וגם—מה שחשוב ביותר—בא בדברים עם אָחִיו של ישו

\* עליו יש ספר עברי: ס. לבר-טוב, פולוס השליח או שאול איש טרסוס, חייו, פעליו ונסיעותיו. לונדון הרסיו; אבל לספר זה יש כנגדה מיסיונרית מסותרת. על יחסו של פוילוס לישו עיין: P. Feine, Jesus Christus und Paulus, Tübingen: 1902. על ההפגמים של ישו, שמביא פוילוס, עיין: A. Resch: Der Paulinismus und die Logia Jesu, 1904 (Texte u. Untersuchungen. Neue Folge, XII) S. 140—151; 405—464; 597—603; A. Resch, Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente. 2. Auflage, 1906. SS. 24—34. נגד קאלטהוף (A. Kalthoff: Die Entstehung des Christentums, Jena 1904. S. 110 ff. שמכחיש במציאותם של מכתבים מפוילוס, עיין תשובתו של בוסני במחברתו הנז', עמ' 17—26. ועיין גם כן: P. W. Schmidt, SS. 65—82. בקצור על ערכו של פוילוס לתולדות ישו עיין: P. Wernle, o. c., SS. 4—5. <sup>1</sup> גרויך (7—790, 2<sup>5</sup> III). משתדל להוכיח, שפוילוס נהסך לנוצרי בין 43 ובין 48 לספ'ני, אבל החקירות החדשות אינן מסכימות לכך.



ועם תלמידיו היותר קרובים. פוילוס הוא, איפוא, עד נאמן על מציאותו של ישו ועל הפעולה הנמרצת, שפעלה אישיותו על תלמידיו. אבל—נוסף מיד—על מציאותו ועל פעולת אישיותו—ולא יותר. עובדות היסטוריות נאמנות מחייו של ישו ומפעולותיו אין אנו מוצאים אצל פוילוס כלל, חוץ מן הרמז, שישו היה, בכור בתוך אחים רבים<sup>1</sup> (אל הרומיים, ח', כ"ט), מן הידיעה הנזכרת שנצלב, מן הידיעה על הסעודה האחרונה, שמערד ישו בלילה, שבו נתפס (אגרת א' אל הקורинתיים, י"א, כ"ג—כ"ו) ומן הידיעה המסופקת, שישו היה בבשר מבית-דרוד (עיין להלן, ספר שלישי). ודבר זה לכאורה, מפליא ביותר לאחר שיש במכתביו של פוילוס כמה וכמה פתגמים של ישו, למשל: ,שלא תפרוש אשה מבעלה' (שם, ז' י'); ,שיחיו המבשרים מן הבשרה' (שם, ט', י"ד) — בתור ,תקנות ישו'; ,ובמעשיהשליחים' (כ', ל"ה) אומר פוילוס בשם ישו: ,טוב שתתן משתקה'. אבל באמת אין להתפלא על זה כלל. כל עבודתו הדתית של פוילוס היתה—להגביר את ישו הרוחני על ישו הגשמי, את ישו הקס מעם המתים על ישו החי חיים אנושיים ופועל פעולות אנושיות. אילמלא דבר זה, לא היה פוילוס יכול להקרא בשם שליח: הוא הרי לא היה תלמידו של ישו, וכנראה, לא ראה אותו בחייו ולא שמע את תורתו מפיו כשהיה ישו עוד עלי אדמות; אילמלא דבר זה, היה פוילוס צריך לפנות דרך לפני יעקב אחי ישו, לפני שמעון כיפא-פטרס ולפני שאר השליחים. ובכן, אם רצה פוילוס להאמין בעצמן ולחזק את האמונה בלב אחרים, שתורתו נעלה היא על זו של יעקב ופטרס, שיש לו רשות כבשל את התורה והמצוות הישראליות ולעשות את הנצרות כולה רוחנית, כולה אמונה-שבלב, — בעל-כרחו היה ממעט לדבר על חייו הארציים של ישו ועל פעולותיו הארציות. לא המורה, לא עושה-הנפלאות, לא הברם של המוכסים והחוטאים, לא הנלחם בפרושים הוא העיקר בעיני פוילוס. העיקר הוא — בן-האלהים הצלוב והקס לתחיה בלבד. כך יוצא מתוך מהותה של תורת-פוילוס, שהעד ההיסטורי היותר קדמון הזה, שאנו מכירים, הוא המקור היותר דלול בשביל ידיעותינו מחיי ישו<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> עיין Paul Wernle במחברתו הנוי, עמ' 5. מה שהודיע פוילוס מהשקפותיו והלך רוחו-של ישו הציע בקצור נמרץ 9 — 6. O. Holtzmann, o. c., SS. 6 — 9. ויותר באריכות 68—74. P. W. Schmidt, SS.

#### IV. קדמוני הכנסיה הנוצרית\*.

אחר פוילוס באים בחשבון בתור מקורות לתולדות־ישו רק אותם הקדמונים של הכנסיה הנוצרית, שכתבו ספריהם קודם שנעשו האיוונגליונים הקאנוניים שליטיס־יחידים בכנסיה. וכאלה הם רק שנים: יוסטינוס העד (Justinus Martyr) ופפייס (Papias). יוסטינוס כתב את ספרו הראשי, שנשאר לנו לפלימה: *Dialogus cum Tryphone Judaeo* (שיחה עם טריפון היהודי), לערך בשנת 135 לספּה־נ. הספר חשוב הוא גם לנו, היהודים, מפני שיש בווכוח זה עם יהודי כמה וכמה מן הדעות המשיחיות של היהודים (אמנם, משוכשות לפעמים) מיד אחר החורבן, כמעט בימי הריסות־ביתר; ויש משערים<sup>1</sup>), שטריפון היהודי הוא התנא ר' טרפון, בן־מחלוקתו של ר' עקיבא. ובספר קדום זה אנו מוצאים ידיעות אחדות מחיי־ישו. למשל, שישו, בן הנגר' היה עושה מרדעות ומחרשות (*Dial. c. Tryphone Judaeo, c. 88*); וכן גם כמה פתגמים, שלפי דברי יוסטינוס, נצאו מפי ישו<sup>2</sup>). על הפתגמים עוד נדבר במקום; ומה שנוגע לידיעות, הן מועטות ודלות כל־כך, עד שאינן מעשירות ביותר את הרכוש של ידיעותינו מ־חיי־ישו.

ממין אחר הן הידיעות של פפייס, שכתב את ביאורו לפתגמי־ישו לערך בשנת 140 לספּה־נ. מספריו של פפייס לא נשארו לנו אלא קטעים בספריהם של איריניאוס ואבסיביוס. הדברים, שמביא אבסיביוס<sup>3</sup>) בשמו מפי הזקן' (הפּרְסְבִיטֶר'), שכפי הנראה מתוך ההמשך,

\* עיין על יוסטינוס והחדשות, שהביא מחיי ישו, O. Holtzmann בספרו הנז', עמ' 14 — 16. את הפתגמים של ישו, שכאו בשלשת ספריו יוסטינוס, אסף A. Resch, *Agrapha*, 2. Aufl., SS. 98—104; 171—175 etc. <sup>1</sup>) בין המשערים כך אנו מוצאים גם את החכם הזהיר אמיל שירר בספרו הגדול (*98, Anm. 650; 5 — 444, II*), בעיד שר' זכריה פראנקל מתנגד לזה (דרכי המשנה, עמ' 105. הערה 7) מפני הטעויות הנסות שברכרי טריפון היהודי. אבל הרי הן יכולות להוקף על חשבוננו של יוסטינוס, הנוצרי מן האליליים. את הביבליוגראפיה של ה"פתגמים החיצונים" עיין להלן, בעמוד הבא, הערה 4.

<sup>2</sup>) עיין עליהם: A. Resch, *Agrapha*; בעמודים הנסמנים בהערה שלפני הקודמת; הולצמאן בספרו הנז', עמ' 14—16. <sup>3</sup>) עיין Eusebius, *Hist. Eccl.*, III, 39.

הוא יוחנן מאסידהקטנה (לא יוחנן בן זבדי השליח), שחי בימי טריינינוס, נוגעים אל צמיחת האיוונגליונים ונדבר עליהם בפרשיות בפרק שאחר-הבא (עמ' 51). ואולם הדברים, שמביא בשמו איריניאוס<sup>1</sup>, כבר הם נוגעים בישו עצמו: בהם מצויר האושר הארצי, כלומר, פְּרִיַת האדמה והאילנות במדה שלמעלה מן הטבע, ועוד, — שיהיה במלכות-האלף, — ציור, שהוא מזכיר לגמרו את ציור האושר הארצי לימות המשיח שבברוך הסורי (כ"ט, ה'—ה'), בתלמוד (כתובות ק"א, ע"ב, שבת, ל' ע"ב, וכלה רבתי, פ"ב) ובמדרש (ספרי, דברים, סי' שט"ו ושי"ז)<sup>2</sup>, — בתור אמנות ישו. התיאולוגים הנוצריים החדשים, שהם ברובם ראצינאליסטים גדולים, אינם רוצים להודות, שישו היה, ארצי" כל-כך, עד כדי להאמין בדברים „גשמיים" כהתרכבות פרייהגפן ו,חלביהחטים"<sup>3</sup>. אבל, כשנגיע לירי תאור השקפותיו המשיחיות של ישו (להלן, ספר שמיני), נראה, שיש למסורת זו של פפייס בשם יוחנן הזקן ערך גדול, שלא הכירוהו ולא רצו להכירו ה,מוֹרְךְ־נִזְאֻטְרוֹיִם" של ישו, שרוצים לעשות את היהודי מארץ-הקדם שלפני תשע-עשרה מאות שנה ל,אדם אירופי" בעל אותן האמונות הנאצלות, שיש לטובי התיאולוגים הנוצריים לאחר התמוגגות תורתם של נביאי ארץ-הקדם העתיקים בפילוסופיה היוונית והחדשה. פתגמים של ישו מפורים, חוץ מאלה שבאיוונגליונים הקאנוניים ושנאיוונגליונים החיצונים (על אלה האחרונים ע"ן בפרק הבא), גם בספרי אבות הכנסיה הנוצרית והסופרים הנוצריים הקדמונים. אלה הם הנקראים בשם „פתגמים חיצונים" או Agrapha<sup>4</sup>. שרובם לא יָצְאוּ מפי ישו—

<sup>1</sup> Erenäus, Adversus haereses, V, 33 עיין :

<sup>2</sup> עיין על זה: יוסף קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, חלק שני, ירושלים

J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1904, SS. 108—111.

<sup>3</sup> עיין דבריו הטפסיים בנדון זה של A. Resch, Agrapha, 2. Aufl., SS.

166—167. ולעומתם עיין דבריו הזהורים של הולצמאן בספרו הנז', עמ' 41—42.

<sup>4</sup> הם מלוקטים בשקידה נמרצה ובבקיאות עצימה בספר Agrapha של

J. H. Ropes, A. Resch, שכבר נזכר בזה כמה פעמים, וגם בספרו של

Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind.

Leipzig 1896 (Texte u. Untersuchungen, Bd. XIV, Heft 2) בעברית

אנו מוצאים חלק מהם בספרו של י. ע. לאנדסמאן, „ספר תולדות ישוע המשיח",

לונדון תרס"ז, עמ' 219—220 (כ"ט „פתגמים חיצונים"). על מהותו של ספר זה עיין

למטה, עמ' 70—69, בתערה.



בזה הכל מודים. וחוקרים מפורסמים אחדים, למשל, ווילהוזן<sup>1</sup> וייליכר<sup>2</sup>, חושבים, שאין בהם נכון אפילו אחד. ולעומתם חשב קיש (A. Resch), בהוצאה הראשונה של ספרו Agrapha (1889), שמספר כל הפתגמים החיצונים ('הבלתי-כתובים') הנאמנים, שהם מצויים מהוין להאיוונגליונים הקאנוניים, עולה עד 74, ובהוצאה השנייה של ספרו (1906) הוריד את מספרם עד 36. אבל רופס<sup>3</sup> חושב לנכונים רק 12. ודאי, כל הממעיט להשתמש ב'אגראפה' הרי זה משובח; אבל, אם אין אף הנכונים שבהם מוסיפים הרבה על הכרת תכונתו של ישו, הם מקרבים את ישו אל היהדות של זמנו ומראים לנו אף את הארציות שבמושגיו המשיחיים, שכשנעשה אחר-כך, מפוילוס ואילך, שמימי יותר ויותר, נמשטשה צורתם מדעת ושלא מדעת יותר ויותר עד שאין להכירם עוד.

<sup>1</sup> עיין: J. Wellhausen, Einleitung in die ersten drei Evange-

lien, Berlin 1905, S. 85 ועיין גם P. W. Schmidt, SS. 103—106.

<sup>2</sup> עיין מאמרו של Jülicher בעתון Theologische Litteraturzeitung,

1905, Nr. 23.

<sup>3</sup> בספרו הנז' בעמוד הקודם, הערה 4.

## V. האיוונגליונים הגנוזים והחיצונים\*.

האיוונגליונים הגנוזים, שהם נמצאים בספרות הנוצרית לרוב, הם כולם יותר חדשים מן האיוונגליונים הקאנוניים והם מלאים אגדות (ביחוד על ילדותו של ישו), שמתוכן משתקפת האמונה התמימה והפליאה של הקהלות הנוצריות מן המאה השניה והלאה, אבל אין להן כמעט שום ערך היסטורי, מפני שאפילו אם יש בהן גרעין היסטורי אין להוציאו מתוך הקליפה העבה של האגדות. לא כן האיוונגליונים החיצונים (כך אנו קוראים להאיוונגליונים, שנדחו מן ה"קאנון" הנוצרי, ועל-כן הגיעו מהם אלינו רק קטעים מועטים) מעין האיוונגליון לפטרוס, האיוונגליון להמצריים ועוד, וביחוד האיוונגליון להעבריים. להאיוונגליון האחרון (הנקרא ביוונית: Εβραϊστος, αἰθ' היו, לדעתו של רש<sup>1</sup>), שני נוסחאות שונים: הנוסח האחד היה האיוונגליון להאביונים, ישמסר אפיפאניוס (Epiphanius, Haer., XXX, 13 squ.) קטעים ממנו ושבו לא היה ספור-הלידה וספור-הילדות של ישו, מאחר שהאביונים האמינו, שישו נולד מיוסף ומרים כדרך כל הארץ — לא לחנם עמד בראש האביונים יעקב אחי-ישו; והנוסח השני היה האיוונגליון להצ'רנים, שקטעים ממנו מסר לנו הירזנימוס (Hieronymus, Adv. Pelag. III, 2; Comm. in Jsaï., XI, 2 et XL, 12; in Ezech. XVI, 13 et XVIII,

(\*) האיוונגליונים הגנוזים יצאו לאור ע"י E. Hennecke, Neutestament-liche Apocryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen herausgegeben. Tübingen und Leipzig 1904. ר. Hoffmann. Das Leben Jesu nach den Apocryphen, תכנם ומקורותיהם ע"י: Leipzig 1851. שרידי האיוונגליונים החיצונים נאספו על-ידי E. Nestle. Testamenti Graeci Supplementum, Leipzig 1896 ועם תרגום אשכנזי על-ידי E. Preuschen, Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen. Giessen 1905. Baring—הערכה עליהם: Gould, The lost and hostile Gospels. London 1874. אלה האחרונים יש למצוא אצל הולצמאן בספרו הנז', עמ' 35—41 וגם 42—43. על "סחגמו-ישו" באיוונגליונים הגנוזים והחיצונים ע"י Resch בספרו הנז', עמ' 115—267 וגם עמ' 363—380.

(<sup>1</sup>) ע"י ספרו הנז' : Agrapha, 1906. SS. 363—371.

7; ad Matth., XII, 17. XXIII, 35 et XXVII, 9; Prooem. in lib. XVIII Esaiæ). ושני הנוסחאות הללו נתחברו, לדעתו של רֶשׁ, על-פי האיוונגליון של מתיא, שאף הוא נתחבר בשביל היהודים-הנוצרים, כמו שנראה מתוך הראיות המרובות, שהוא מביא מן הכתובים; ואף על פי שהירונימוס ראה את האיוונגליון לעברים (כנראה, בנוסחו הנצרני) בלשון ארמית ובאותיות עבריות ותרגמו רומית ויוונית, לא נתחבר איוונגליון זה ארמית מעיקרו, אלא, כמתיא מקורו, נכתב מתחלה יוונית ונתרגם אחר כך ארמית בשביל היהודים, שקבלו עליהם את אמנות-ישו. לפי דעה זו יחא, איפוא, אף איוונגליון זה מאוחר להאיוונגליונים הקאנוניים, לפחות למתיא (ובכן גם למארקוס הקדום ממנו, עיין הפרק הבא). ואולם, לדעת רוב החוקרים, אין לערבב את האיוונגליון לעברים באיוונגליון לאביונים וזה הראשון הוא הוא האיוונגליון לנצריים, כעדותו של הירונימוס, ונכתב עברית (או ארמית) מעיקרו. לדעתו של הארנאק<sup>1</sup>, נתחבר איוונגליון זה בשנות 65–100, ובכן לא יאוחר, לכל הפחות, ללוקאס וליוחנן, ואם כן עומד הוא בשורה אחת עם אחדים מן האיוונגליונים הקאנוניים ויש לו יתרון ידוע עליהם, שהוא נתחבר בלא ספק בארץ-ישראל, בארץ-מולדתה של הנצרות המקורית, ובשביל הנוצרים מישראל, שהיו עדיין קרובים ברוחם לישו ולשליחיו הראשונים, ויעקב אחיו ביניהם. על כן מרובה ערכו למדי. אמנם, העובדות החדשות מחיי ישו, המסופרות בו, אינן חשובות כל כך מפני שהן אנדיות ברובן; אבל חשובים הם, ראשית, כמה וכמה פתגמים של ישו, שאינם באיוונגליונים שלנו<sup>2</sup>, ושנית, דבורים עבריים (או ארמיים שונים), שמפיצים אור על הפנים היווני שלפנינו. למשל: הירונימוס מביא למתיא, ו', י'א, בתפלת, אבינו שבשמים, שבאיוונגליון לעברים היה כתוב במקום *ἐπιούσατος* (קיומי) — מחר (Mahar, שהירונימוס מתרגמו בעצמו *crastinum*); ובמקום אחר (Ep. 20 ad Damasum) הוא כותב, שהבטוי *ὁὐρανὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις* (מתיא, כ'א, ט') היה כתוב

1. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, עיין: (1)

.I, 6–10; II, 625–651

(2) הם מלוקטים ומבוררים באריכות בספרו של רֶשׁ, עמ' 215 — 252, ומוצעים בקצרה בספרו של הולצמאן, עמ' 35–39, נגד אמתותם ובכלל נגד קדימת איוונגליון זה עיין שמיט, עמ' 106–112.

באותו איוונגליון: *Osanna barrama, id est Osanna in excelsus*: כלומר: הושענא ברמה<sup>1</sup>.

לסוף נזכיר עוד את ההוספות להאיוונגליונים הקאנוניים מתוך כתיביר עתיקים<sup>1</sup>, וביהוד מתוך ה"קודקס" העתיק ביותר (מן המאה הששית לספה"נ), שטפוסו הקרום (Archetypus) עולה עד שנת 140 לספה"נ ושהוא נקרא בשם Codex Cantabrigiensis (נסמן באות D) מפני שנמסר עלידי התיאולוגיה-הריפורמאטור תיאודר ביו (Bèze) בשנת 1581 להאוניברסיטה בקמברידג' ל"משמרת"<sup>2</sup>. ב"קודקס" זה יש לא רק הוספות, אלא גם שנויים שונים, שהם מוכיחים למדי, שאין הפנים של שלשת ה"איוונגליונים" הראשונים שבידינו מקורי ובלתי-מחולף בפרטיו. וההוספות והשנויים הללו חשובים לנו ביותר מפני שיש בהם סימני הנטיה הנצרנית—אמנם, הנצרנית המתונה, לא הקיצונית, אבל סוף-סוף אותה הנטיה, שבתור יהודית פחות או יותר היא קרובה יותר אל המשיחות של ישו-היהודי מן הנטיות המאוחרות, שהאלילות כבר השפיעה עליהן הרבה<sup>3</sup>). הוין מזה יש בו כמה וכמה הוספות, שהן מפיצות אור על כוונותיו של ישו, למשל, ההוספה אל מתיא, כ', כ"ח. ראויה לתשומת-לב היא גם ההוספה אל לוקאס, וי, ד': ביום ההוא, בראותו אחד עובד בשבת, אמר לו: בן-אדם! אם יודע אתה מה שאתה עושה—אשריך, ואם אינך יודע, ארוד אתה ועברייך (מספר תורה—*(παράβατης του νόμου)*). זהו רעיון עמוק ויהודי-למחצה, שאחר ישו ודאי לא היו ממצאים אותו. וראוי להעיר כאן, שמתוך "קודקס" זה בא הספור הנאה על הזונה, שעכשיו הוא נמצא באיוונגליונים שלנו ביוחנן, ז', נ"ג-ה', י"א, אבל באמת הוא שייך למארקוס, י"ב, י"ח או י"ב, ל"ה והוא מצוי בכתיביר של איוונגליונים שונים בלוקאס, כ"א, ל"ח, ובאיוונגליונים שונים אינו נמצא כלל, מפני שהרבה ראו בו נגוד להמוסר המקובל (ודבר זה בלבד מעיד על אמתותו: שום אדם לא היה טמציאו

<sup>1</sup> הן מלוקטות ומבוארות בספר Agrapha, עמ' 36—54, ועיין עליהן הולצמאן, עמ' 45—46.

<sup>2</sup> עיין על מהותו וחשיבותו: Agrapha, עמ' 338—352. שם באו עליו דברים מפורטים וראויים לתשומת-לב.

<sup>3</sup> כן נמצא בכתיביר סורי עתיק מאד, שמצאו שתי אנגליות במנזר של סיני, במתיא א', ט"ז: "ויוסף, שהתבלה מרים היתה ארוסה לו, הוליד את ישו" (A. Merx, Die 4 kanon. Evv. nach ihrem ältesten bekannten Texte, Berlin 1897).



בזמן מאוחר; וכן גם חסר בו סוף האיוונגליון למארקוס מן ט"ו, ט' ועד הסוף, שהוא חסר אף בכתב-היד היותר מעולים, וכנראה מכתב-יד ארמיני, נתחבר על-ידי אריסטיון, שחי בתחלת המאה השניה באסיה הקטנה (ובכן מתמעטת חשיבותו ההיסטורית, שאינה גדולה אף בלא זה, עוד יותר). כל אלה (וכן גם כמה וכמה פאפירוסים עם דברי-ישו, שנמצאו במקומות שונים בזמן האחרון) ראויים לתשומת-לב בתור מקורות לתולדות-ישו, אף-על-פי שהם דורשים זהירות יתרה, מפני שמיים שנדהו מתוך הקאנון הנוצרי היו כהפקר והכל הוסיפו עליהם וגרעו מהם בלא יראה מיוחדת, שהרי הקדושה לא חלה עליהם; ומסכה זו, למרות הכוים, אין החומר המדעי האמתי לתולדות-ישו שבהם מרובה כלל.

אם קודם שנעבור אל האיוונגליונים הקאנוניים נביא בחשבון כל מה שהביאו בשביל תולדות-ישו הקירותינו הארוכות על המקורות העבריים, היוונים והרומיים, ואפילו הנוצריים מהוץ להאיוונגליונים הקאנוניים, שבדקנו עד עתה, נזכה עד טהרה, שמלבד עובדות אהדות מחיינו ופתגמים מועטים, שצצאו מפיו, השגנו רק שני דברים אלה: ראשית, על-ידיהם אנו מכירים את הזמן ואת הסביבה, שבהם חי ישו, ואת המצב המדיני ואת ההשקפות הדתיות והמוסריות, ששלטו בימיו; וזהו דבר חשוב כל-כך, עד שמצד זה אין לשער את החשיבות של ידיעת התלמוד והמדרשים, ספריהם של יוסף בן מתתיהו, טאציטוס וסוויטוניוס ואבות-הכנסיה הראשונים. ושנית, על-ידי הידיעות המקושעות שבהם על חייו ישו ותורתו יש לנו רשות להחליט בכטחה גמורה, שישו היה במציאות, היה בעל אישיות יוצאת מן הכלל וחי ומת בימי שלטון הרומיים ביהודה<sup>1</sup>). עובדה זו נשארת חזקה ומוצקת, וכל הספקות בנידון זה, שנתעוררו על-ידי ברונו בויער בימיו ואלברט קאלטהוף וארטור דרווס בימינו (עיין הפרק הבא), אין להם יסוד מוצק. במישך המשים השנה—ועוד פחות מזה—שעברו מן היום, שבו מת ישו בקירוב על-פי האיוונגליונים הקאנוניים, ועד ימיהם של יוסף בן-מתתיהו ור' אליעזר בן הורקנוס מצד אחד ופילוס וטאציטוס מן הצד השני, אין

<sup>1</sup> ערך זה של הידיעות התלמודיות הכיר הירפורד (Christianity in Tal-Die religiösen und Midrash, pp. 359—360). וכנגד זה עיינו פרודלנדר, (Bewegungen, SS. 191—192

אפשר היה שתתפוס דמות בדויה של ישו מקום מוצק כל־כך בדמיון העם, עד שיאמינו במציאותו של יציר־דמיון זה היסטוריונים כיוסף בן מתתיהו ומאציטוס ואדם נודע לזהיר במסירת דברים, ששמע מפי רבותיו, כר' אליעזר בן הורקנוס, וכולם ידברו עליו כעל אדם, שהיה חי ופועל לפני זמן מועט והיו לו אחים ותלמידים, — ועד שפילוסוף יהא מלא אמונה בו ולא ישיל שום ספק בזה, שיעקב הוא אחיו ופטרס־כיפא וחבריו הם תלמידיו המקוראים. דבר זה ברור הוא, ומי שרוצה להכחיש לגמרו בישו — לא רק להכחיש את הצורה, שקבל ישו עכשיו בעולם, או אפילו את הצורה, שיש לו על־פי האיוונגליונים, אלא את עצם היותו, או אפילו רק את הערך החיובי או השלילי הגדול של אישיותו, — אינו אלא מכחיש את המציאות ההיסטורית.

יוסף סאלוואדור מדבר<sup>1</sup>) על שאלת מציאותו של ישו, שנתעוררה הרבה־הרבה שנים קודם שבא בויער, עוד במאה ה'ח; ובתור תשובה עליה הוא מביא את דבר־רוסו אלה: בעצם תהיה זו (הכחשת מציאותו של ישו) רק השתממות מן הקושי (שבשאלה על הסתירות שבאיוונגליון) ולא בטולו. יותר לא יובן, שהרבה בני־אדם חברו בהסכם את הספר הזה, משלא יובן, שאדם אחד בלבד נתן את התוכן לזה... להאיוונגליון יש תכונות, שכל־כך אי־אפשר לחקותן, עד שממציאו היה צריך להיות גדול מגבורו<sup>2</sup> (Emile, Profession de foi).<sup>3</sup>

זו תהיה תשובה מספקת גם לברונו בויער וקאלטהוף ודריווס כלפי חלי־תלים של ראיותיהם המדעיות המדומות!

<sup>1</sup> עיין: J. Salvador, Jésus-Christ et sa doctrine, I, 156—159.

<sup>2</sup> עיין על זה אף להלן, עמוד 75—76.

## VI. האיוונגליונים הקאנוניים וחקירת תולדות־ישו\*.)

לאחר שחקרנו בפרקים הקודמים את המקורות הבלתי־נוצריים ואת הידיעות והפתגמים, שהם מסופרים באגרות פוילוס, באיוונגליונים החיצונים ובספרי קדמוני־הכנסייה, בעל־כרחנו אנו באים לידי החלטה, שעיקר הידיעות על ייִשו ותורתו אפשר לשאוב רק מן האיוונגליונים הקאנוניים בלבד. אבל עד טהרה מתעוררת שאלה זו: האיוונגליונים נכתבו לא לשם היסטוריה, אלא לשם כשורת האמונה החדשה, הפצתה וחזוקה; ואם כן, כלום אפשר לנו לראות בהם מקורות היסטוריים לביאוגראפיה מדעית? יתר על כן: כלום יכלו מחבריהם לספר את קורות־חיייו של ישו בתור חיים אנושיים־היסטוריים?—ושאלת־כל־השאלות זו נתנה דחיפה עצומה

---

(\* הרצאה נאה על היחס שבין שלשת האיוונגליונים הראשונים זה לזה יש למצוא בספרו של P. Wernle, Die synoptische Frage. Tübingen 1899, ובפרטיות יותר גדולה בספרו של J. Weiss, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, וכיחוד בספרו של J. Wellhausen, Einleitung in die ersten drei Evangelien, Berlin 1905. ברורה כאד היא ההרצאה הצרפתית של F. Godet, Introduction au Nouveau Testament, Neuchâtel 1904. T. II, 671—844. על יחסו של האיוונגליון הרביעי (דיוחנן) אל שלשת הראשונים עיין בקצור P. W. Schmiedel, Das 4. Evangelium gegenüber den drei Ersten (Religionsgesch. Volksbb., Tübingen 1906. I, 8, 10). על כל האיוונגליונים ביחד עיין: O. Holzmann, Leben Jesu, SS. 17—35; W. Wrede, Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments. Vorträge (Lebensfragen, herausg. von H. Weinel), Tübingen 1907. SS. 36—73. Maurice Vernes, Evangile (Grande Encyclopédie, tome XVI, pp. 863—874). הרצאות קצרות ומססיקות יש למצוא במחברותיהם של P. Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, SS. 7—87; W. Bousset, Was wissen wir von Jesu?—SS. 27—62. כליית את היחס שבין הספורים והפתגמים של שלשת האיוונגליונים הראשונים, שנקראים „סוֹיִנְאוּסְטִיסִים“ (עיין להלן בפרק זה), נחברו „סוֹיִנְאוּסְטִיסִים“ או „מכלאות סוֹיִנְאוּסְטִיסִים“, שבה בהן כל מה שנמצא באיוונגליונים אלה מקביל זה לעומת זה (ויש מוסיפים על זה גם מה שנמצא בדיוחנן). סוֹיִנְאוּסְטִיסִים כאלו הן: עם הפנים היווני A. Huck, Synopse der drei ersten Evangelien. 2. Auflage 1898; בהרגום גרמני; Koppelman, Deutsche Synopse. Zusammenstellung der 3 ersten Evangelien 1897. בצרפתית (בצבעים שונים, שמקילים את הסקירה): E. Morel et G. Chastand, Concordance des évangiles synoptiques. Lausanne 1901. 69

במדה אחת לבקורת-האיוונגליונים ולהחקירה על תולדות-ישו, שהן קשורות זו בזו בקשר כל-כך אמיץ, עד שאי-אפשר להפריד ביניהן. ולפיכך מוכרחים אנו לדבר על שתיהן בפרק אחד, אף אם יארך הפרק על-ידי זה יותר מדאי.

המלה, "איוונגליון" (εὐαγγέλιον) פירושה ביונית, בשורה טובה<sup>1</sup>). אם במלות, גליונים וספרי-מינים, שעליהם נאמר בתלמוד, שאין מצילין אותן מפני הדליקה<sup>2</sup> וש, הם מטילין (לדברי ר' ישמעאל) איבה וקנאה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים, ור' טרפון היה מוכן לשרפם עם אזכרותיהם (שבת, קט"ז ע"א), מכיון התלמוד להאיוונגליונים—עדיין הדבר שקול. לדעת של מ. פרידלנדר<sup>3</sup> הם, ספרי קוסמיין, שנוכרו בתלמוד (חולין, י"ג ע"א) ובתוספתא (חולין, ב', כ') ושנתהברו על ידי הגנוסטיקים; לדעתו של צ"פ חיות<sup>4</sup>, ה"גליונים" הם—ה"אפוקאליפסות", שכן נקראת

Wright, A synopsis of the Gospels. London 1896. כעברית יש גם כן מ. עין "סוֹנְאוֹפְסָה" (יותר נכון "הארמוניסטיקה"): יוסף עמנואל לאנדסמאן, ספר תולדות ישוע המשיח. כולל כל ספרי מעשי ישוע ודברי תורתו הנמצאים בארבע הבשורות, כצורתם וכלשונם בהעתקת החכם פראנץ דיליש זיל, ערוכים ומסודרים ע"פ סדר זמנם, עם מראה המקומות ורשימת הענינים. לונדון הרס"ז. אלא שיש בה שני חסרונות גדולים: ראשית, בא בה האיוונגליון ליוחנן בלתי-מסודר משלשת האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפְסָיִים, ושנית, יש בהקדמתה דברים של מיסיונר, שאינם ראויים לספר מרעי. ההערות, "ערך מלים" וח"פתגמים החיצוניים" שבספר זה הם לא בלא ערך. על חקירת תולדות-ישו ביחוד עיין: H. Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert. Neue Bearbeitung. Tübingen 1907; A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1906 ועל הפרובלימות H. v. Soden, Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu, זו: בחקירה זו: Berlin 1904.

<sup>1</sup> בתלמוד נזכר "עוון-גליון" בספור על אטא-שלום ורבן גמליאל, שבאו לפני ה"פילוסוף" (שבת, קט"ז וע"ב, עיין למעלה בספר הנוכחי, עמ' 37—38); אבל אפשר, שכתובה זו במקום "איוונגליון" מאוחרת היא ונשתנתה בכונה לגנאי, שכן מציינו אצל התנאים המאוחרים והאמוראים הראשונים: "ר' מאיר קרי ליה און גליון, ר' יוחנן קרי ליה עוון גליון" (שבת, קט"ז ע"א, ברפ"ס אמסטרדם או בקובצני השמטות הש"ס, שציינתי בספר הנוכחי, למעלה, עמ' 8 בהערה). על המקור האילוי של מלת "איוונגליון" עיין מה שכתב וויל הויזן בספרו: Einleitung in die drei ersten Evangelien, SS. 108—112.

<sup>2</sup> עיין ספרו: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905, SS. 188—202.

<sup>3</sup> עיין מהברתו: La lingua ebraica nel Cristianesimo primitivo, Firenze 1904, p. 9.



האפוקליפסה של יוחנן בסורית "גְּלִינָא". אבל, אם נסכים לדעה השנייה, בעל־כרחנו נאמר, שהתלמוד נתכוין לא לכל האפוקליפסות בכלל, אלא להאפוקליפסות הנוצריות או הגנוסטיות, שהרי אי־אפשר הדבר, שיתרעמו התנאים כל־כך על אפוקליפסות יהודיות מעין ברוך הסורי ועזרא ד', שהן מלאות מוסר־השכל ויראת־שמים<sup>1</sup>.

ארבעה איוונגליונים קאנוניים הם, שבאו בברית החדשה בסדר זה: האיוונגליון על־פי (κατά) מתיא, האיוונגליון על־פי מארקוס, האיוו' על־פי לוקאס והאיוו' על־פי יוחנן<sup>2</sup>. וכבר הכיר אבגוסטינוס הקדוש<sup>3</sup>, ששלשת האיוונגליונים הראשונים דומים זה לזה תכלית דמיון. ולעומת זה, די רק להעיקף עין על שלשת האיוונגליונים הללו מצד אחד ועל האיוונגליון הרביעי, על־פי יוחנן, מצד שני, כדי להנכח, שזה האחרון שונה הוא תכלית שנוי משלשת הראשונים. לא רק יש בו ספורים משונים מאותם שבשאר האיוונגליונים — ספורים משונים, שאינם בשני האיוונגליונים האחרים, יש גם בכל אחד משלשת האיוונגליונים הראשונים, כמו שנראה מיד, — אלא שונה ונבדל הוא מהם בכל תכניתו וסדרו מתחלתו ועד סופו. רוח אחרת מנשבת בו ותכלית אחרת היתה לפני מחברו. וכדי לציין את תכונתן המשותפת של הכשורות על־פי מתיא, מארקוס ולוקאס ואת ההבדל שביניהן ובין הכשורה על־פי יוחנן, התרגלו החוקרים לקרוא לשלש אלו בשם, שנתן להן גריזבאך בספרו: (Synopsis (1797): האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפְטִיִּים (Synoptische Evangelien). כלומר, האיוונגליונים ה־סוקרים ביחד, שאפשר לסקור אותם בסקירה כוללת, ואת האיוונגליסטים מחבריהן אנו קוראים, סוֹנְאוֹפְטִיקִים (Synoptiker).

ואולם לא רק בין האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפְטִיִּים ובין האיוונגליון על־פי יוחנן מרובה וגדול ההבדל. אף שלשת אלה, שהם דומים מאד זה לזה, אינם שווים זה לזה. בכללם שווים הם, אמנם, הן הספורים מחיי ישו שבהם והן משליו ותורתו שבתוכם, ולפעמים מפליא השויון הגדול שביניהם, שהוא מגיע בהרבה מקומות עד לידי שווי גמור במלות,

<sup>1</sup> עיין: יוסף קלוזנר, "ספרים חיצונים" ("חוכרת לדוגמא" של "אוצר היהדות", הוצאת "אחיאסף", ווארשא תרס"ו; עמ' 95—96).

<sup>2</sup> למלה "על־פי" ראוי לשים לב, כי במרוצת חקירתנו ותבררו ערכה ומוכנה.

<sup>3</sup> עיין: Augustinus, De Consensu evangelistarum, III, 4, 13.

בבטויים ובפרטים היותר קטנים; ואולם לעתים קרובות הם נבדלים זה מזה בפרטים ובמלים ובטויים, ולפעמים—אף בספורים שלמים מחיי ישו, וביחוד במשלים ושיחות משלו, שהם מצויים אצל אחד או שנים מהם וחסרים אצל שנים או אחד מהם. כן, למשל, חסר במארקוס כל הספור על לידתו שלמעלה מן הטבע של ישו, שהוא נמצא במתיא ובלוקאס. בלוקאס יש בין פעולתו של ישו בגליל ובין כניסתו לירושלים ספור שלם וכולל שיחות הרבה, שהורגלנו לקרותו, ספור-הנטיעה, והוא תופס תשעה פרקים, כמעט חלק שלישי מכל הספר (ט', נ"א—י"ח, י"ד); וכל הפרקים הללו אינם לא במארקוס ולא במתיא, אלא שבמתיא באו אותם המשלים והשיחות, שבלוקאס הם מפוזרים בתוך ספור-הנטיעה, מצומצמים ומכונסים כרובם בתור שיחות תכופות; ולעומת זה חסר בלוקאס כל מה שמסופר במארקוס, ו', מ"ה—ח', כ"ו, ובמתיא, י"ד, כ"ב—ט"ז, י"ב. כן נמצאת במתיא (ה', ג'—ז', כ"ו), דרשת-ההר, שבה נצטמצמה כמעט כל תורתו של ישו, בעוד שבמארקוס באו רק קצתן של התורות הכלולות בדרשת-ההר מפוזרות ומפורדות בכמה מקומות, ובלוקאס באו מן ק"ז הפסוקים של דרשת-ההר המתיאית כ"ז פסוקים בפרק ו', י"ב פסוקים בפרק י"א, י"ד—בפרק י"ב, ג'—בפרק י"ג, פסוק אחד בפ' י"ד, ג' פסוקים בפרק ט"ז, ומ"ז פסוקים חסרים לגמרי. ובכלל, מארקוס עוסק יותר בספור-המעשים, מתיא אוהב שיחות ארוכות ותכופות ולוקאס, שניכרת בו שאיפה לצורה ספרותית יפה ולשכלול-הסגנון, נותן אותן השיחות, שבמתיא הן בודדות ונבדלות אלו מאלו, בקישור עם מסכות ומעשים, וגם יש בו יותר מכאחרים שיחות ומשלים, שאינם בשאר האיוונגליונים. ואף סדר המעשים המסופרים שונה הוא במקומות אין מספר בשלשת האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפְטִיִּים בלא שאפשר להבין את טעם השנוי. ואף מלות ובטויים הרבה שונים הם באלה מבאלה בלא שאפשר יהא להבין את מקור השנוי. משל אחד מהרבה: כשִׁישו שולח את שנים-עשר תלמידיו להפיץ את תורתו, הוא אומר על־פי מארקוס (ו', ח'), שֵׁלָא יִקְחוּ כִלּוּם, אלא מטה; ואולם במתיא (י', י') ובלוקאס (ט', ג') כתוב, שֵׁלָא יִקְחוּ כִלּוּם, ואף לא מטה.—דוגמה אחרת: בשעה שבמתיא (ה', ג') כתוב: Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι (אשרי העניים ברוח), מארקוס (ה', כ'): אשרי העניים Μακάριοι οἱ πτωχοί. וכיוצא באלו לרוב.

וכך נתעוררו שתי פרובלימות גדולות, שכל אחת מהן נסתעפה לשתי שאלות חשובות: האחת, למי לתת היתרון בתור מספרי תולדות־ישו, ליוחנן או להסוֹנְאוֹפְטִיִּים? וגם — מי מן הסוֹנְאוֹפְטִיִּים עצמם קודם בזמן ובמעלה בתור סופר תולדותי? —; והשנייה, איך אפשר לכאר את השוויים המפליאים שבשלשת האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפְטִיִּים, אם נניח, ששאבו ממקורות שונים, ואיך אפשר לכאר את השוויים המפליאים שביניהם, אם נניח, ששאבו ממקור כללי אחד או זה מזה?

וסבוכות נעשו שתי הפרובלימות הללו על־ידי שתי מסכות חשובות: קודם כל, נחשב יוחנן בעל־האיוונגליון בעיני הכנסייה לתלמידו החביב של ישו, ואם כן הרי היה עֲדֵרְרָאיה; ובנוגע למתיא ומאַרְקוֹס, נחשב הראשון למתיא־לוי המוכס, שֶקָרַב אותו ישו (מתיא, מ', מ'; מארקוס, ב', י"ד; לוקאס, ה', כ"ז) ושהיה אחד מִיֵּב השליחים (מתיא, י', ב'; מארקוס, ג', י"ח), — והשני נחשב ליוחנן־מאַרְקוֹס בן מרים, שנוכר בִּמְעֵשֵׂי השליחים' בתור תלמידו המובהק של פֶּטְרוֹס (מעשי השליחים, י"ב, י"ב) ובנדלותו של פילוס (ישם, י"ב, כ"ה). וְאָבְסִיבְיוֹס שמר מסורת זו של הסופר הנוצרי הקדום פפייס, שכבר הזכרנוהו למעלה (בפרק IV, עמ' 61): מתיא כתב בעברית את הפתגמים (של ישו), וכל אחד תרגמם כמו שיכול *Ματθαῖος μὲν οὖν ἔβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ* (Δόγματα συνεγράψατο, ἡρμηνεύσει δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος); וגם מסורת זו: מארקוס, שנעשה מתורגמנו של פֶּטְרוֹס (*Ἑρμηνευτῆς Πέτρου*), כתב בדיוק, אבל בלי סדר *τῆ* (*ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μὲν τῆ* τάξει) כל מה שזכר מדבריו ומעשיו של המשיח, כי הוא (מאַרְקוֹס) לא הכיר אותו בעצמו וכו'. לא היתה לו אלא דאגה אחת: שלא להשמיט כלום ממה ישמעע ושלא לערוב בו שום שקר<sup>1</sup>. יוחנן, מתיא ומאַרְקוֹס נחשבו, איפא, לעדים נאמנים, ושנים מהם — אף לעדיר־ראיה. ובנוגע ללוקאס, הרי מוצאים אנו בראשו את הדברים הללו: לאחר שהרבה נסו לסדר את ספור (*διήγησις*) המעשים, שנתקיימו בנו כמו שמסרו לנו אלה, שהיו עדי־הראיה מתחלה ומשרתי־הדבר, נראה גם לי, שבחנתי את הכל מחדש בדיוק (*ἀκριβῶς*) לנכון לכתוב לך, תיאופילוס המעולה, כסדר (*καθ' ἑξῆς*) למען תדע את אמתות הדברים שלמדת' (לוקאס, א',

<sup>1</sup> עיין: Eusebius, Hist. eccl., III, 39, 15. השוה לזה: Graetz, Gesch. d. Juden, III, 2<sup>e</sup>, 755—756.

א'—ד'). היו, אפוא, מקורות מסקורות שונים. ובכן, כשנתעוררה רוח-הבקורת בתיאולוגיה הנוצרית, מיד קמו השאלות החמורות: כמה יש לבאר את העובדה, שארבעת האיוונגליונים סותרים זה את זה בכמה דברים? מי מהם מוקדם ומי מאוחר? מי שאב ממי, או — מהיכן שאבו כולם? על מי ראוי יותר לסמוך ועל מי יש לסמוך רק מעט או אין לסמוך כלל? — השאלות האלו וכיוצא באלו מלאו את כל הללה לא רק של הספרות הרחבה עד לאין שעור, שעוסקת בבקורת-האיוונגליונים, אלא גם את זו הרחבה לא פחות ממנה, שהיא עוסקת בתולדות-ישו.

הבה נראה, איך השתלשלו שני המדעים התיאולוגיים האלה, שיש להם ערך היסטורי-קולטורי כללי.

השאלה, מהו הערך ההיסטורי של האיוונגליונים, והשאלה הקשורה בה, מה היא האישיות ההיסטורית של ישו, לא נתעוררו במובן שלנו לא רק בימי-הביניים, אלא אף בימי הרפורמציה. סוצ'ין (1525—1562) ומיכאל סרווי, שנשרף בשנת 1553 על-פי דרישתו שד קאלוויין, כפרו, אמנם, באלהותו של ישו וחשבו אותו לנביא ומסדרת, אבל חייו ההיסטוריים לא נעשו להם פרובלימה ויהם מדעי אל האיוונגליונים בתור ספרים היסטוריים לא נדעו.

יהם יותר מדעי היה להדיאטיים האנגליים<sup>1</sup>. ג'ון טולנד (John Toland, 1722—1671), פטר אָנֶט (Peter Annet), מת בשנת 1768) וביחוד תומאס וולסטון (Thomas Woolston, 1731—1669) התיחסו בשלילה אל הנסים שבאיוונגליונים ונסו לבארם באופן ראציונאליסטי: ישו לא החיה מתים ממש, אלא עוררם משינה ליתרגית וממות מדומה, או קנוניה היתה בדבר בין השבים-לתחיה המדומים ובין תלמידי-ישו, שראו את אמונתו במשיחתו הולכת ורפה ורצו לחזקה על-ידי מעשי-הנסים, שנתנו לו אפשרות לעשותם. ואף תחית-ישו עצמו אחר הצליבה לא היתה להדיאטיים אלא חזון דמיוני של הזוים וחולמי-

<sup>1</sup> עיין עליהם בפרטות: G. v. Lechler, Der englische Deismus, Stuttgart 1841; Leslie Stephen, History of English Thought in the Eighteenth Century, 2 Vol., 2—d edition, London 1881. יוסף קלוזנר, הדיאטיים ובקורת-המקרא (מעברות, ירחון, כרך א', יסו תריס, עמ' 512—529).



חלומות או של בדאים בכונה רצויה<sup>1</sup>). בהשקפותיהם אלו קדמו הדיאיסטים לסופרי תוכרות־ישו בתחלת המאה ה־17. ישו היה להם נביא גדול ומיסד ה־דת הטבעית, שהוא מצויה בכל הלבבות ובכל העמים, אלא שבדבר־ישו נתגלתה באופן יותר שלם ויותר עמוק. — והדיאיסטים האנגליים השפיעו על הסופרים הצרפתיים הגדולים של המאה ה־18. וולטיר, למשל, מטעים פעם אחר פעם, כי ישו היה „נביא גדול” — ולא יותר. ספורי־הנפלאות, ואף המוסריות הנפרזה והקיצונית, שלא יכלה למצוא חן בעיני הר־אציונאליסטים הללו, אינם אלא „יצירותיהם החפשיות” של „הכהנים הערומים” (priest craft) אצל האנגלים, שמה צמחו אצל הצרפתים (prêtres rusés): הם ברו אותם מלבם בכונה כדי להשתמש בכערותו של העם ולמשול עליו. במשיחותו של ישו, שהוא כלולה כבר בשם־הלוואי שלו בלבד, בסכינה היהודית שלו, כאמונות והדעות של היהודים בימיו, וכיוצא בזה, — בכל אלו נוגעים הדיאיסטים האנגליים (וגם וולטיר וחבריו) לעתים קרובות, ופעמים שהם אף מאריכים לדבר על כל אלו; ואף־על־פי־כן אין אלו להם עדיין פרובלימות מדעיות, שהן עומדות מחוץ לפרובלימות דתיות ואנטי־דתיות. הסתירות שבאיוונגליונים אינן משמשות כאן אלא כדי להראות את שקרותם ואת אפסותם של כל האיוונגליונים כולם. ומתוך ארבעת האיוונגליונים ניתן כאן היתרון לא להסו־נאופטיים, אלא ליוחנן, מפני שהוא יותר פילוסופי והנסיים והנפלאות שבו מועטים הם מבשאר שלשת האיוונגליונים ומפני שבו נדחית משיחותו של ישו מפני תורתו הדתית־המוסרית.

ואף ז'אן ז'אק רוסו מעמיד במכתב אחד משנת 1769 בשורה אחת את sage hébreu (ישו) ואת sage grec (סוקראטס) ואומר, שישו רצה לשחרר את עמו מעולם של הרומיים ולעשותו עם חפשי, ולמדו המוסריים באו להחיות את ההתלהבות של החירות בלא שיִבְהִלו ממנו הרומיים. אלא שהיהודים לא הבינוהו והוא היה רך מטבעו יותר מדאי כדי להביא מהפכה מדינית בחזקת־יד. ובכלל הוא מדבר על ישו כעל „אדם אלוהי, שהתנגד לנסיים בכל כחו”<sup>2</sup>). ואולם מתנגד הוא רוסו בכל תוקף להשקפה, שישו לא היה ולא נברא והאיוונגליונים

<sup>1</sup> עיין, למשל: P. Annet. Supernatural examined. London 1747.

<sup>2</sup> עיין: J. J. Rousseau. Oeuvres complètes, Paris 1846, IV.

ברו אותו מן הלב; ירדני, כך אין בודים מן הלב; והעובדות על סוקראטס, שאין אדם מטיל ספק בו, הן מיוסדות פחות מאותן שר ישו הנוצרי. וכבר הזכרתי (למעלה, עמ' 68), שלדעתו אין מבטלים את השאלות בדבר ישו כשמכחישים את מציאותו: הרבה יותר קשה לבאר, שמחברים יהודיים (בעלי־האיוונגליונים) ימציאו אופי נפלא כזה, משיתארו אישיות נעלה כזה שהיתה במציאותי).

מתוך הדיאקסיס בא, אבל העביר אותם הרבה קר מן שמואל דיימארס, פרופסור ללשונות־הקדם בהאמבורג (1694—1768). בספרו האפוכאלי: Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, שהוציא לסינג עשר שנים אחר מותו (1778) בצירוף מאמר נגד דעותיו בשם: עוד קטע של הנעלם מוולפֶנְבֵּיטֶל (Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten), היה ריימארוס הראשון, שנסה לתאר את ישו לא בתור בן־אלהים ולא בתור נביא או מחוקק, אלא בתור, משיח של היהודים (Judenmessias). ריימארוס מטעים, שלא ישו ולא תלמידיו אינם מבארים, מה היא, מלכות־שמים, וסבת הדבר היא, כמובן, מפני שהיה מושג זה ידוע ומפורסם ביניהם בין היהודים, ובכן צריך להכיר אותו מתוך הספרות הישראלית מימי־ישו. כל תוכן הטפתו היה: עשו תשובה, כי מלכות השמים קרבה לבוא; ודבריו אלה משכו אחריו הרבה מן היהודים, שנאנחו תחת העול הרומי והאמינו בביאת־משיח. ישו לא התנגד למצוות־התורה כלל, ולכל היותר הטעים, שקיום המצוות המעשיות בלבד אינו מספיק כדי שינחל אדם את מלכות־השמים, אלא צריכה לזה ביחוד מדרגה מוסרית רמה. הוא צוה לתלמידיו לבשר את מלכות־השמים לא להאליילים, אלא להצאן האובדות מבית־ישראל (מתיא, י', ו'), ופטרס פקס הרבה, אם לנצר את האליילי קורנליוס או לא, כמסופר ב,מעשיה־השליחים' (י' וי"א). ישו חגג את הפסח ככל היהודים בלא שנוי כל שהוא, ובכלל היה כל ההבדל שבין הדת היהודית בסוף בית שני ובין תורתו של ישו — שהראשונה האמינה בביאתו העתידה של המשיח, בעוד שהאחרונה הורתה להאמין, שהמשיח המקווה כבר בא. — הנסים, שהאיוונגליונים מספרים עליו, הם או רפויי־חולים מצדו, שאך בעיני בני־דורו נראו כנסים, או ספורי־נפלאות, שבאו באיוונגליונים כדי שיתקיים בישו מה שכתוב ב,ברית הישנה' על הנביאים

ונפלאותיהם ועל כל מה שעבר עליהם. — ואולם עם־היהודים בכללו לא נתן אמון בו. מתחלה נסה למשוך את העם אחריו על־ידי תלמידיו, ששלח לכל ערי־ישראל, והאמין, ש, עוד לא יכלו לעבור את ערי ישראל עד כי יבוא בן־האדם (מתיא, י', כ"ג); אך התלמידים לא משכו עם רב אחריהם. אז החליט ללכת לירושלים, מרכז־היהודים, ולנסות את פעולתו שם. ואמנם, מתחלה עלה הדבר בידו, שהעם יקרא לו: הושענא, בן־דוד! — כלומר משיח, ועל־כן מצא עוז בנפשו לעשות דין בתגרנים שבבית־המקדש. אבל אף בירושלים לא היה רוב העם על צדו ורק מועט דבק בו, וסוף־סוף עלה בידי הסנהדרין ביחד עם הרומיים לתפשו ולצ'לבו. לפני מותו קרא: אלי, אלי, למה עזבתני! — וזה מוכיח, שלא היה בדעתו וברצונו למות כלל ושהוא חשב את הקץ על הצלב לקץ כל מעשהו וראה, שאלהים עָזְבוּ ולא עזר לו לכלות מה שהתחיל — ליסד ממלכה ארצית ולגאול את עמו מידי הרומיים. — תלמידיו, שצפּו לגדולה ארצית, שדמו, כי במלכות הקרובה לבוא יהיו שופטים ושרים של המשיח ושִׁישו הזקם בדמיונם זה באמרו: יש מן הנצבים בזה, אשר לא יטעמו מות עד כי יראו את בן האדם בא במלכותו (מתיא, מ"ז, כ"ח), — תלמידיו, שאף על דעתם לא עלה, שישו יִקְרַג (אילמלא כן, לא היו מוניג־לב כל־כך בשעת משפטו והצ'לותו), — היו נבוכים ברגעים הראשונים ואף יראים היו לצאת מסתח־ביתם. אבל אחר־כך התאוששו וזכרו, שיש ליהודים עוד השקפה אחת על המשיח, שהיא לא מדינית, אלא רוחנית, והיא נמצאת בדניאל, בג'ליונים (אפוקאליפסות) העבריים, בספרות התלמודית וב, שיחה עם מריון היהודי של יוסטינוס העד. על־פי השקפה זו, צריך המשיח גם להענות ולמות, אבל סוף־סוף יקום מעם המתים ויזיע בכבודו שנית וייסד את מלכות־השמים. כדי שיתאמת דבר זה נבנו את נוסתו של ישו והסתירה ומקץ חמשים יום, לאחר שכבר נתמזמו הגוף עד שא־אפשר היה להכירו אפילו אם היה נמצא, הוציאו קול, שקם מן המתים ונגלה להם. ומאז היו מצפים להופעתו (Parusie), שאחריה ייסד את מלכותו, מלכות־השמים העולמית; והופעה זו, שהיתה התקוה היסודית של הנצרות הקדומה, היא שנעשתה יסודה של האמונה החדשה, ולא תורתו הטוסרית של ישו. מתחלה היו מצפים הכל להופעתו הקרובה, אבל לאחר שהתמהמה יותר מדי דחו אותה לזמן מרובה — לאלף שנה (חיליאסמוס). ואחר־כך נעשתה מן ההבטחה הנזכרת, שהדר־

הזה עוד יראה את בן־האדם במלכותו, הבטחה חדשה, שישו יבוא רק אחר שיכלה עמישראל; „וכך נצלו דברים אלה — אומר ריימארוס — על־ידי אמנותם של המפרשים לעולמי־עולמים, כי עם ישראל אינו מת“. ובטול המצוות המעשיות בא לא על־פי תורתו של ישו, אלא מפני שנדחו תלמידיו מקרב ישראל והשתדלו לעשות נפשות להנצרות בקרב עובדי־האלילים.

קשה להעריך את כל ערכו הגדול של ריימארוס להבנת האיוונגליונים ותולדות־ישו. הוא היה הראשון, שנתן בפועל את היתרון להסוֹנאופטיים ובכר אותם על־פני האיוונגליון של יוחנן, שריימארוס כמעט אינו משתמש בו בכל הנוגע להספורים מחיי־ישו; הוא היה הראשון, שהעמיד את ישו במסגרת של זמנו ושל חייו־עמו; והוא היה הראשון, שהראה על היחס החיובי של ישו אל דת־ישראל; הוא היה גם הראשון, שהטעים את ערך המשיחות של ישו בקשור עם האָסכאטולוגיה היהודית, כלומר, עם תורת העולם־הבא ומלכות־השמים, ולא עשה אותו לנביא ומחוקק בלבד; ולסוף, הוא היה הראשון, שראה בבהירות גדולה למדי, שברעיון המשיחי הישראלי יש שני יסודות שונים, אחד ארצי־מדיני ואחד רוחני־מוסרי, אחד נבואי ואחד אפוקליפטי, אלא שמעה במה שיחס את הראשון בלבד לישו ואת השני בלבד לתלמידיו אחר מיתתו, כמו שמעה אף בהרכה טביאוריו הראצינאליסטיים לכמה וכמה מן המאורעות האיוונגליניים, — ביאורים, שלא היו אלא פרי זמנו, פרי השפעת הדיאיסמוס והוולטיריאניות ותקופת־ה„השכלה“ של המאה ה־18. בכלל קדם ריימארוס לבני דורו כמה עשרות שנה והשפעתו לא נראתה על התיאולוגיה כמעט עד ימיו של דוד פרידריך שטרובס. וכבוד ותהלה ללְסִינג על שהבין את ערכו של ריימארוס ופרסם את חבורו למרות כל התנגדותם של בן־מנחם וניקולאי ירדיני.<sup>1</sup>

ולְסִינג עצמו היעיל גם הוא להתפתחות הפרובלימה של האיוונגליונים. באותה שנה, שהוציא את ספרו של ריימארוס (1778), כתב את חבורו: Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Schriftsteller betrachtet, כמו שמראה השם עצמו של החבור, הטעים בו לְסִינג, קודם־כֵּל,

<sup>1</sup> הרצאה נאה על תוכן ספרו של ריימארוס והערכת־ערכו יש למצוא בספרו של



שצריך להשקיף על האיונגליונים לא כעל הברים נאמרים ברוח־הקודש, אלא כעל כתבים דתיים־היסטוריים; וחזק מזה—ודבר זה חשוב הוא הרבה יותר—עשה את הנסיון הרציני הראשון לכאר את התהוותם של שלשת האיונגליונים הסוֹנְאוֹפְטִיִים ואת השנויים שבהם. לדעתו, היה מצוי בארץ־ישראל קודם שנתחברו האיונגליונים שלפנינו חבור כתוב בלשון ארמית, שהיה נקרא בשם האיונגליון של הנצרנים או של י"ב השליחים או של מתיא. חבור זה היה קובץ של ספורים קטנים ובודדים, שהיו עלולים לקבל שנויים והוספות מידי מעתיקים או קוראים, שהיו להם גם ידיעות שאובות ממקורות אחרים. את החבור הארמי הזה תרגם מתיא, שבתור מוכס ופקיד היה יודע פְּתוּב, ליוונית בשעה שהנצרות התחילה מתפשטת בין האליליים, ואחרי־כך תרגם אותו מארקוס מנוסח יותר מקוצר, בעוד שלוקאס, שסגנונו היווני יותר יפה, תרגמו מאותו הנוסח, שתרגם ממנו מתיא. להסוֹנְאוֹפְטִיִים שלנו יש, אפוא, מקור משותף אחד: האיונגליון הקדום, שנתחבר בארץ־ישראל ובלשון ארמית. גריזבאך (Griesbach), שכבר הזכרנוהו למעלה בתור יוצר מלת סוֹנְאוֹפְטִיִים, החליט עוד בשנת 1790, כרוב התיאולוגים, שמארקוס אינו אלא מקצר (Epitomator), כלומר, שספרו אינו אלא קצור הדברים שבמתיא ובלוקאס ואין לו ערך מיוחד. ואולם עוד קופי (Koppe) בספרו: Marcus non epitomator Matthaei, 1782 ושטור (Stor) בספרו: Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, 1786, השתדלו להוכיח כראיות מדעיות, שמארקוס לא רק אינו תלוי במתיא, אלא הוא אף מקורו של זה ושל לוקאס ונתחבר על־פי ספוריו של פטרוס, שמארקוס היה מראשוני תלמידיו. באופן אחר קשה לכאר, למה השמיט השמטות כל כך גדולות ומרובות ממתיא ולמה המעיט כל־כך להוסיף על דבריהם של מתיא ולוקאס על־פי ספוריו של פטרוס.—מארקוס כתב את ספרו בשביל הכנסיות הסוריות, שנוצרו אחר הרדיפות, שנרדפה הכנסיה הירושלמית. מתיא חבר אחרי־כך את ספרו ארמית בשביל הכנסיות שבארץ־ישראל והשתמש במארקוס ובלוקאס. ולוקאס נהגבר ברומי על־פי מארקוס בהוספת ידיעות, שאסף בירושלים מעדי־ראיה.

יוחנן גוטספריד־הַרְדֵר קָרָם אף הוא לבני דורו כריימארס

בשעתו. בשני ספריו: Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren

drei ersten Evangelien, 1796; Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes-Evangelium, 1797, שבשעה ששלשת האיוונגליונים הראשונים הם ארצי־שאליים והיסטוריים, מתארים את ישו בתור משיח־היהודים ומלאים דעות והשקפות ישראליות, אין האיוונגליון של יוחנן תעודה היסטורית, אלא חבור דוגמאטי־היסטורי, שנותן מקום רחב לדעות והשקפות יווניות ומגמתו לתאר את ישו לא בתור משיח יהודי, אלא בתור גואל־העולם. להנסיים והנפלאות המובאים בו יש רק ערך של סמלים: הם באים לשם הארת רעיונות דתיים־פילוסופיים. הוא נתחבר בזמן מאוחר הרבה מן האיוונגליונים הסוֹנֵאוֹפִיִּים. מאלה האחרונים היותר קדום הוא מארקוס. כמו שראינו, נחשב מארקוס כמעט עד ימיו של הרדר לִאֶפִּיִּטוֹמֵאטוֹר או לִמְקַצֵּר של מתיא ולוקאס מפני שהוא חסר את כל ספורי־הלידה והרבה מן הדרשות והשיחות. הרדר מלגלג על הִעֲרַכָּא של השליחים' (apostolische Kanzlei), שקצרה והוסיפה לפי הצורך וההפסק, ומשתדל להוכיח, שמארקוס לא קצר ולא השמיט, אלא מתיא ולוקאס הוסיפו מה ששמעו או מצאו במקורות אחרים. הרדר חושב את מארקוס לאבן־הפנה של כל האיוונגליונים מפני שעדיין אין בו שום קשויים וצעצועים. ספורי־הלידה שבמתיא ובלוקאס הם הוסיפה, שבאה מתוך הצרכים החדשים של הכנסייה. וגם הרוח השורר במארקוס ובחבריו מתבאר על ידי צרכי־השעה: מארקוס הוא נוח ליהודים מפני שבזמן־חבורו עדיין לא נבדלו הנוצרים מן היהודים; ואולם מתיא קשה להם מפני שביטוי כבר רדפו היהודים את הנוצרים ואלה האחרונים נוכחו, שאי־אפשר להם להשאר בתוך היהדות. היסוד לכל שלשת האיוונגליונים הוא איוונגליון קדום שבעל־פה, מין ספור קצר של השליחים בלשון ארמית, שממנו נסתעפו מתחלה מארקוס, שעדיין כאילו אנו שומעים מתוכו את ספורי־פטרס ושלא שנה הרבה באיוונגליון הארמי הקדום, ואחר־כך לוקאס, שהוסיף עליו את הידיעות הפרטיות שאסף, ולסוף מתיא, שהוסיף דברים מדעתו. מפני שהאיוונגליון הקדום היה רק בעל־פה נקל לבאר גם את השוויים וגם את השנויים שבשלשת האיוונגליונים שלנו, שסוף־סוף לא היו מחבריהם היסטוריונים במובן שלנו. על כן אין לבקש אף באיוונגליונים אלה היסטוריה טהורה: הם — אֶפּוֹפִּיָּה קדושה, שתכליתה לתאר את משיחתו של ישו ולסדר את תולדותיו באופן שיתקיימו דברי הברית הישנה.

כאן קדם הרדר לבני דורו בחמשים שנה והיה החלוץ העובר לפני שטריום. הוא נחשל קצת רק בהשקפתו עד הנסים, שלדעתו הם חלק מאמונת־הכנסיה ואי־אפשר לבדוק את אמתותם, אבל אין להכחישם בגבולות ידועים. בעיקרה קרובה אף השקפה זו להשקפתם של טובי החוקרים החדשים, שרואים בנירוש הרוחות הרעות על ידי ישו רפויי מחלות־עצבים קשות על ידי השפעה רוחנית או הפְּעֵלָה (סוֹנְגְּסְטִיוֹן). ובאותם הימים נכתבו שני רומאנים מִחַיֵי יֵשׁוּ, שהיה להם ערך חשוב בהשתלשלות־התפתחותן של הפרובלימות, שהן קשורות בתולדותיו ובאיוונגליונים מספריהן.

קארל פרידריך באהרט (Bahrtdt, 1741—1792) מוציא בשנת 1784—1792 את ספרו בן י"א הכרכים: Ausführung des Plans und Zwecks Jesu וקארל היינריך ווינטורוני (Venturini, 1768—1849) מוציא בשנת 1800—1802 את ספרו בן ארבעת הכרכים: Natürliche Geschichte des grossen Propheten von Nazareth. שני הספרים נתכוונו לדבר אחד: למצוא לא רק יחס וקשר בין המאורעות הבודדים שבאיוונגליונים, אלא גם את סבת כל המעשים, שעשה ישו ושנעשו לו, ולבאר על־ידי כך את כל הנסים בדרך הטבע. וסבה זו וביאור טבעי זה אחד הם — האיסיים, שמספרים אלה מתארים אותם בתור, אורדן נסתר, דוגמת האורדן של הגודרים החפשיים שבימהם. האיסיים מלמדים את ישו להשתמש בכמה רפואות, ועל־ידיהן הוא עושה את נפלאותיו המדומות, או לוקאס, שהיה רופא, בא לעזרתו בכמה מקרים של מיתה מדומה — ואלה הם הנסים, שעשה ישו לדעת ההמון הסובב אותו ואף לדעת תלמידיו. ואף תחיתו לא היתה אלא מדומה: לוקאס נתן לו סמים, שעשו אותו בלתי מרגיש אף את הכאב היותר עצום בשעת הצליבה, ומיד לאחר־כך, כשהיה נראה כמת והושלך אל המערה, באו לוקאס ויוסף מן הרמתים, שהיה איסיי, או איסיים אחרים, שבלבושיהם הלבנים נראו להנשים שומרות־הקבר כמלאכים, והשיבו אותו לתחיה מן המיתה המדומה. וכך מתבארים כל הנסים על־ידי מעשים טבעיים, שנראו להבלתי־מבינים כדברים שלמעלה מן הטבע...

את ביאור הנסים בדרך־הטבע הביא למרום־שכלולו התיאולוגן ההיידלברני היינריך אָפְּרֵה אַרְדֵּר פּוֹיֶלוֹס בספרו: Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums



(1828). ישו השתמש ברפואות או בהשפעה על שיטת־העצבים של חולי־הרוח. מה שמסופר, שישו הלך על פני הים בעל פני היבשה, לא היה אלא פרי דמיונם של תלמידיו, שבאמת ראוהו צועד לאורך החוף, אלא שמפני הערפל הכבד, ששלט באותה שעה, נראָה להם כרוח מרחפת על פני המים. מה שמסופר, שישו כלכל בחמשה ככרות לחם ושני דגים חמשת אלפי איש ובשבעה ככרות לחם ומעט דגים קטנים ארבעת אלפי איש, לא היה אלא דבר פשוט: לאחר שהוא ותלמידיו נתנו לכל החבורה את כל המזון שהיה בסליהם, נתן גם כל מי שהיתה פת בסלו את כל המזון, שהיה עמו, לכל העם—ועל־כן הספיק המזון לכל והיה די והותר. המתים, שהחיה ישו, לא היו, כמובן, אלא מתים מדומים; ואף הוא עצמו לא מת אלא מיתה מדומה, ודקירת־החנית הנזכרת ביוחנן (י"ט, ל"ד) לא היתה אלא הקזת־דם, שהועילה לתחייתו. וכך מתבארות כל הנפלאות האיוונגלייות כולן ממש בדרך שבאר המנוח שאצקס בעל, המפתח' את כל הנפלאות שבאגדות־התלמוד.

ובינתיים נסה אייכהורן בשנת 1794 לבאר את הישויים והשנויים שבאיוונגליונים על ידי חבור ארמי קדום, שנתחבר בכתב על־ידי אחד מן השליחים ותחת השגחתם ונעשה מקור לשלשת האיוונגליונים שלנו. כך מתבארים הישויים. והשנויים מתבארים על־ידי כך, שחבור ארמי זה גִּתְּרָגַם יוונית בנוסחאות שונים ומשונים, בצירוף תקונים, הוספות והשמטות; ומנוסחאות שונים אלה של המקור הקדום השווה שאבו האיוונגליסטים שלנו. — את ההפך מדעתו של אייכהורן השתדל להוכיח פרידריך שלייערמאכר בספרו: Ueber die Schriften des Lucas (1817). לדעתו, לא היה מתחלה חבור קדום אחד, אלא הרבה חבורים קטנים, שהיו בהם מאורעות בודדים מחיי ישו או שיחות בודדות שלו; ועל־פי החבורים הבודדים הללו נתחברו האיוונגליונים שלנו, כמו שמרמז על זה לוקאס בראש האיוונגליון שלו—ואת לוקאס חושב שלייערמאכר להנאמן שבין הסוֹנְאוּפִּסְטִים. בזה מתבארים גם הישויים וגם השנויים שבאיוונגליונים. הישקפה זו של שלייערמאכר היתה צעד ידוע לפנים בפתרון השאלה הסוֹנְאוּפִּסְטִית. ואולם בשעורים, שקרא בשנת 1832 על 'חיי־ישו' (Das Leben Jesu) ושִׁנְצָאוּ רק בשנת 1864, אחר מותו, עדיין אנו מוצאים את ההישקפה המיושנת, כי את תולדות־ישו יש להכיר ביותר מתוך האיוונגליון של יוחנן מפני שבו מועטים הנסים ומתואר ביהוד ישו



המחוקק וישו גואל-העולם. בנוגע להנסיים בכלל מתנדנד היה שלייערמאכר בין הראציונאליסמוס המפותח ובין הראציונאליסמוס הפרימיטיבי, והדיאלקטיקה שלו באה לו לעזר כדי להפטר על-ידיה מתיבעות ההיסטוריה. ולעומת זה הועיל שלייערמאכר להתפתחות הפרובלימה הסוֹנְאוֹפִיטית במה שהראה בשעוריו הנזכרים, שה'לוגיה' הארמיים של מתיא, שעליהם מדבר פפיס את הדברים, שהבאתי ממנו למעלה, אי־אפשר שיהיו האיוונגליון של מתיא שלנו מפני שזה האחרון כולל לא רק, פתגמים בלבד ונכתב מתחלתו לא ארמית, אלא יוונית. ולעומת אייכהורן ושלייערמאכר, שחשבו למקורם של האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפִיטִים חבור או חבורים כתובים, חושב גיזלר (Gieseler) בספרו: *Historisch-Kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (1818), ביחד עם הרדר, את המסורת שבעל־פה למקורם של אלה. עצם הפועל  $\epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  (בישר את הבשורה הטובה, את האיוונגליון) מראה על דברים שבעל־פה. פשטותה של הלשון הארמית מצד אחד, פשטותם של הנוצרים הראשונים מצד שני והלשון הציורית של דברי־ישו, שעלידיה נעשית זכירתם קלה כל־כך, מצד שלישי, — כל אלה עזרו לכך, שיִקְבְּעוּ במוחות ספורי־השליחים ודברי־ישו, שנמסרו מפייהם, בלא שנויים גדולים, אף־על־פי שלא נקבעו בכתב. גיזלר טביא הרכה ראיות מן הספרות התלמודית, מן ה'ווידות' של ההודים ומן השירה הערבית הקדומה, שמתוכן נראה, כמה נשתמרו יצירות שלמות שבעל־פה במוחם של בני־הקדם הפשוטים ורענני־הזכרון. וכך נשתמרה אף המסורת שבעל־פה של הנצרות הקדומה, שבמשך הזמן, כשהתנצרו הרבה יוונים, נתלבשה (לערך בסוף המאה הראשונה) בלבוש הלשון היוונית, — ומסורת זו שבעל־פה היא שהיא שהיתה ליסוד האיוונגליונים־שבכתב שלנו. כך מתבארים בנקל גם השוויים וגם השנויים: אלה האחרונים הכרחיים הם במסורת שבעל־פה. בהשקפתו ובחקירותיו של גיזלר נסתייע החוקר הגדול של היי־ישו, דוד פרידריך שטרובס (1808—1874), שספרו הגדול: *Das Leben Jesu* (1835—1836) הוא תקופה חדשה במקצוע זה. קודם כל, הרס שטרובס את הראציונאליסמוס של היינריך אָבֶרְהָאָרְד פּוֹלֹס. הדברים הברורים שבאיוונגליונים על הנסים והנפלאות, שעשה ישו, מוכיחים, לדעתו, הוכחה גמורה, שאין לבאר את הנסים הללו בדרך הטבע. והסתירות שבאיוונגליונים מוכיחות, לדעתו, שהאיוונגליונים אינם

ספרי־היסטוריה, אלא חבורים דתיים־היסטוריים, שכתבו בני־אדם בעלי רגש־אמונה עמוק, שאינם יכולים לספר דברים כהזיותם בלא להבליט על־ידי ספוריהם את ההרגשות וההשקפות הדתיות שלהם ושל בני־דורם. ולאחר שהראה באריכות ובפרטות, עד כמה היה זמן חבורם של האיוונגליונים זמן של אמונה בנסים, הוא בא לידי מסקנה, שאי־אפשר לראות את הנסים שבאיוונגליונים בעינים אחרות משֶׁאֵנו רואים את הנסים שבחבורים ההיסטוריים־הדתיים של היוונים, הרומיים והיהודים. הנסים האיוונגליוניים צמחו, ראשית, מתוך האמונה יוצרת־האגדות (mythenbildender Glaube) של הנוצרים הראשונים; ושנית, מתוך החפץ הטבעי למצוא במעשי־ישו סעד וסמך להנבואות שבכתבי־הקודש העבריים ולתתו עליון על הנביאים הישראליים על־ידי מה שִׁפְּלֵא לעשות כמותם ועוד יותר מהם. כך יש לבאר, למשל, את מגלת־היוחסין שבמתיא ולוקאס, שעושה את ישו לבן־דוד, ואת רוב ספרי יסוריו ומיתתו. ספור הנסיון, שנסה השטן את ישו, מקביל לעומת ספור הנסיון, שנסה השטן את איוב; הרבה מן הרפואות הנסיות נחלק מן הרפואות אפשר שאירעו באמת אף לפי דעתו של שטרויס, אלא שלא היתה בהן שום נסיות־וכל תחיות־המתים, שבאו על ידי ישו, — מקבילות אל הרפואות והתחיות, שהמקרא מִחַס לא־ליהו וא־לישע; עור פני ישו צריך לקרן כשהוא מדבר עם משה ואלהיו מפני שכתוב בתורה על משה, כי קרן עור פניו; ישו עולה השמימה מפני שא־ליהו עלה בלכת־אש השמימה, ועוד, ועוד. — לדעת שטרויס, ראה את עצמו מתחלה כחלוץ העובר לפני המשיח, ואחר־כך — כמשיח ו,בן־אדם, שיקומם את מלכות־ישראל וישיב אל היהדות את עובדי־האלילים וגם יבטל את קיום המצוות המעשיות, אבל כל אלה יעשה לא על־ידי אמצעים מדיניים כמלך־המשיח הישראלי, אלא בעזרת אביו שבשמים ולנינות מלאכיו; ורק בסוף ימיו אפשר, לדעת שטרויס, שחשב ישו גם על, מיתת־הכפרה־שלו ועל תחיתו וביאתו, עם ענני שמיא' לימִיךָ־האלהים במלכות־השמים. — שטרויס שם קץ להיחס אל האיוונגליון של יוחנן כאל חבור היסטורי: הוא הראה בכירור גמור, שאין זה אלא חבור תיאולוגי. ולעומת זה נתן שטרויס יתרון למתיא, ואפילו ללוקאס, על מארקוס: הפשטות שבמארקוס נראתה לו מלאכותית והספורים והשיחות, שהוא חסר, נראו לו כקצורים. והשמטות מאוחרים. מארקוס עדיין הוא בעיניו, אֶפְּיטוֹמַאטוֹר'.

בהשקפותיו אלו על יוחנן ועל הסוֹנְאוֹפְטִיִּים מצא שמריוס סעד וסמך בספרו של אחד מגדולי מבקרי הברית החדשה, פֶּרְדִּינַנְד כְּרִיסְטִיאַן בּוֹיֶר (Baur), מיסד ה'כנסיה הטיבינגנית': *Kritische Untersuchung über die kanonischen Evangelien* (1847). כשטריוס בטל גם הוא את ההשקפה, שיש לאיוונגליון של יוחנן תכונה היסטורית. וכמותו האמין גם הוא, שמארקוס נתחבר על-פי מתיא ולוקאס. אבל בויר הכניס גם יסוד חדש לתוך פתרון השאלה הסוֹנְאוֹפְטִיִּית: הוא היה הראשון, שהספין אור על המלחמה הפנימית, שהתלקחה שנים מועפות אחר הצליבה בין פטרוס ובין פוילוס, בין שליהידודים ובין שליההאליליים; הוא הראה על התהום, שהיתה רובצת בין הנצרות או הנצרות היהודית (*Judenchristentum*) ובין הנצרות האלילית (*Heidenchristentum*), ובאר את המחלוקת בדבר קיום המצוות המעשיות ובטולן (ביחוד בדבר מילה ומאכלות אסורות), שנתעוררה בהכרח בין שמעון כיפא (פטרוס) ויעקב אחיההאדון ושאר השליחים הראשונים צדיההראיה והנצרנים האבינוים שעמם מצד אחד ובין פוילוס וסיעתו מצד שני — לרגלי קבלת הנצרות מצד השומרונים ועובדיההאלילים; ועל ידי מחלוקת זו רצו הוא ושוויגלר, שקדם לו קצת בספרו: *Das nachapostolische Zeitalter* (1846), וכל תלמידו, הכמייטיבינגן' אחריה, לבאר את השנויים שבשלושת האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפְטִיִּים. לפי דעה זו, אין מתיא אלא האיוונגליון של העברים, בשנויים והוספות מאוחרים, שעליו מדברים אבות-הכנסיה ושהיה צריך לשמש לצרכי השקפותיהם של הנצרנים או הנוצרים-היהודיים; לוקאס אינו אלא האיוונגליון הפויליני הקיצוני של סארציון, כמוכח גם-כן בשנויים והוספות מאוחרים, שעליו מדברים אבות הכנסיה פֶּרְטוֹלִיאָנוֹס וְאֶפִּיסְטָאנוֹס ושהיה צריך לשמש לצרכי השקפותיהם של הנוצרים האליליים בכלל ושל תלמידי-פוילוס בפרט; ומארקוס אינו אלא איוונגליון מחוסר-צבע, שבא לתוך בין שתי הקצוות. השקפה זו הכניסה לתוך האיוונגליונים כוונות מכוונות ועשתה את מחבריהם תיאולוגים בעלי-מגמה, שלא לפי תומם ספרו מה שספרו, אלא מתוך נטיות ופניות ידועות.

וגוסטאב פולקטמאר (Volkmar), תלמידו של בויר, ראה בספרו: *Der Ursprung unserer Evangelien* (1866) אף במארקוס חבור פויליני, יציר דמיונו הגאוני של מארקוס הידוע לנו (תלמידו של פטרוס), שבו השיב בשנת 73 לספה'נ על הגליון (אפוקליפסיס) של



יוחנן, שהוא חבר נצרני. מתיא הקדום (Proto-Matthäus) היה מלא רוח נצרנות ולוקאס חבר את האיוונגליון שלו כדי להחליש את השפעתו של מתיא-קדום זה לטובת נצרות פוילינית. ומתיא שלנו מעובד על פי מארקוס ולוקאס ביחד לשם פשרה בין הנצרנות והפויליניות. מתיא ולוקאס נתחברו שניהם בעשירי-השנים הראשונה למאה הנוצרית השניה זה אחר זה. — וכך לא הכיר אף פולקמאר את ערכו האמתי של מארקוס. ואותו הכירו כ. ה. ווייס (Weisse) בספרו: Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet (1838) ווילקי (Wilke) בספרו: Der Urevangelist (1838). הם הוכיחו שניהם בשנה אחת, שמארקוס לא היה, אפיטומאטור ומה שאין בו אינו יכול להחשב להשמטה מצדו, אלא להוספה מצדם של מתיא ולוקאס. לדעתם, שאבו ממארקוס מתחלה לוקאס ואחר-כך מתיא, שלדעת ווילקי שאב גם מלוקאס.

קְרֵדנֵר (Credner) בספרו: Einleitung in das Neue Testament (1836) ורייס (Reuss) בספרו: Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments (1842), נלחמו בעד ההשקפה, שהסו'נאופטים שלנו היו להם שני מקורות: מארקוס קדום (Proto-Marcus), שעליו מדבר פסייס וממנו נשאבו הספורים של הסו'נאופטיים, ו'לוגיה' של מתיא, שאף עליהם מדבר פסייס ומהם שאבו את שיחותיו של ישו מתיא ולוקאס. במארקוס שלנו חסרות השיחות הללו ברובן, אבל הוא הראשון והיותר מקורי שבאיוונגליונים.

צעד קדימה, אבל צעד מסוכן, צעד ברוננו בויער (1809—1882).  
 בספרו: Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes (1840) ובספרו: Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker (1841—1842) לא רק הכיר את יוחנן, מתיא ולוקאס למאחרים, אלא אף החליט, שספור תולדות-ישו שבמארקוס אף הוא אינו כולל ידיעות היסטוריות ראויות לשם זה; וסוף סוף הורה בויער, שכל המסופר עד ישו אינו אלא יצירת כשרונו הגאוני של מארקוס... מתחלה חשב בויער, שישו היה במציאות, אבל אין אנו יודעים מי היה ומה עשה; אבל אחר-כך החליט בספרו: Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum (1877) לא היה ולא נברא ואינו אלא יציר דמיוני, שנתהווה מזווגם של הפילוסוף



הרומי סיניקה והפילוסוף היהודי-האלכסנדרוני פילון. כל מה שאירע להעדה הנוצרית הקדומה: הרדיפות שנרדפה, ההריגות שנעשו בה, מחלוקותיה עם היהודים בכלל ועם הפרושים בפרט, — כל אלו עברו אל תאור של אישיות פרטית גדולה, שקלטה את כל התכונות של העדה ולה יחסו את כל מאורעותיה של זו. וההשקפות הדתיות-הפילוסופיות של הזמן: ההשקפות המוסריות הנעלות של סיניקה וההשקפות הדתיות העמוקות של פילון, שנתמזגו אלו באלו ובהתמזגותן זו היו לקנין העדה הנוצרית הקדומה, — נתיחסו גם הן לאישיות יחידה — ויצא ישו המשיח, ישו מחוקק הדת החדשה ובעל המוסריות הנעלה...

ברונו בויער הוציא את הנצרות הקדומה מרשות היהדות הארצישראלית והכניס אותה לרשות היהדות האלכסנדרונית והַיְנָנִית הרומית. אויגוסט פרידריך גֶפְרִיֶר (Gfrörer) בספרו: Kritische Geschichte des Urchristentums (1831—1838) וריכארד פון דר אַלֶם (פסידוניס של Friedrich Wilhelm Ghillany) בספרו: Theologische Briefe an die Gebildeten der deutschen Nation (1863) הראו על הקשר האמיץ שבין היהדות התלמודית ובין תורת ישו ותלמידיו. נפרירר אסף בספרו את ההשקפות המשיחיות של היהדות בימי בית שני ולאחריו בשקידה יתרה; ואף-על-פי שלא הפריד את ההשקפות הקדומות מן המאוחרות, כלומר, את ההשקפות שבמשנה ובברייתות הקדומות מאלו שבמאמרי האמוראים היותר מאוחרים, — אף-על-פי-כן עלה בידו להראות בספרו, שאי אפשר להבין את הנצרות הקדומה למי שלא יבין קודם לכן את היהדות של ימי ישו ותלמידיו. — וריכארד פון דר אַלֶם, שבספרו השני: Die Urtheile heidnischer und jüdischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderte über Jesus und die ersten Christen (1864) אסף גם את רוב המאמרים התלמודיים על ישו והמינים והביא גם הרבה ממה שכתוב ב,תולדות ישו', — השתדל להוכיח, שכל תורתו של ישו ואף אופן-הלמוד שלו היו אותם של הפגאנים הראשונים ושכל השקפותיו היו נובעות מתוך אלו של היהדות שבזמנו, שאפשר להכירן רק מתוך התלמוד והמדרשים. הוא הראה לראשונה על ערכו של משיח בן יוסף להבנת הנצרות והשתדל להוכיח, שאף היהודים הכירו ב,משיח סובל'. הוא הטעים, שלמלכות-השמים אין תכונה מדינית ושהיא מצב עובר, ועל-כן לא היה ישו יכול לחשוב על

ההשתמשות באמצעים ארציים כדי לקרבה. ישו היה, איסוא, לא פועל ומקרב במעשה את ימות־המשיח, אלא מצפה למלכות שמים. וכשלא באה, נסה להביאה על ידי מיתתו, שהיתה צריכה להיות כפרה על עוונותיהם של אלה, שלא רצו לקרב את הקץ על ידי תשובה ומעשים טובים, מאחר שלדעת ישו ולדעת חבריו (כתה מסתורית קרובה לזו של האיסיים) כבר הגיעה אז השעה של ביאת מלכות־שמים.

ספרו של ריכארד פון דר אַלם, שהוא חשוב להבנת תולדותיו של ישו מכמה צדדים, לא עשה כמעט שום רושם בעולם. ולעומת זה עשה רושם אדיר, אולי יותר מן הראוי, ספרו של אַרנסט רנאן: *La vie de Jésus* (1863). מן הספר הזה יצאו בחייו במשך שלשים שנה (1863—1892) עשרים ושלוש הוצאות ועליו נתחברה ספרות שלמה. האפיפיור אסר לקרוא בו והקתולים ערכו תפלות בבתי־כנסיותיהם נגד השפעתו. סבת הרושם היא — יפי סגנונו של הספר והסדר הנאה, שבו נתחברו והיו בו לאחדים הקטעים הבודדים של האיוונגליונים, כלומר, הידיעות המקוטעות והמפוררות שבהם, שבאמת אינן אלא קבוצ של אפיזודות בלתי מקושרות זו בזו ולא ספר של תולדות משתלשלות זו מתוך זו ובאות זו אחר זו. חשובות לפעמים קרובות הן ההארות הפסיכולוגיות הדקות של רנאן, שהן מפוררות על פני כל ספרו ולפעמים הן מאירות כברק ספורים, שהם קליר ערך בהשקפה ראשונה, ועובדות, שהן נראות בלתי־חשובות. ועוד יותר חשובה מזה (ובשביל כן בלבד כדאי לקרותו ולישים אליו לב) היא — הניאוראפיה של ארץ־ישראל בכלל והציורים הפיוטיים הנאים מאד מארץ הגליל בפרט, שאנו מוצאים בספר זה, שרנאן התחיל לכתבו בשנת 1861, בימי ה־אֶכְסִי־דִי־צִיָּה הכנענית, על ראש הלבנון. חוץ ממעלותיו אלו אין ערך ספרו של רנאן גדול ביותר. הוא יותר רומאן היסטורי מספר מדעי. די להזכיר, שרנאן משתמש באיוונגליון של יוחנן כְּבַחְבוֹר היסטורי והוא מכבד אותו על פני הסוֹ'נאוֹפִיִּים. את מתיא הוא חושב להיות קרוב אל האיוונגליון הארמִי־הכְּשָׁדִי (syro-chaldaïque), שֶׁיֵצֵא מתוך הכנסיות של הנצרנים, שברחו יחד עם אָחִיו של ישו. מארקוס היה הראשון, שכתב ברומי על־פי ספוריו של פטרוס את האיוונגליון היווני הראשון, וממנו שאבו מתיא ולוקאס. ה־רִידֶאֶקְטוֹר' של מתיא עָבַד גם את ה־לוֹגִיָּה בעברית. לוקאס השתמש במארקוס ובאיוונגליון עברי, אבל לא יָדַע לא את ה־לוֹגִיָּה ולא את מתיא שלנו, שה־לוֹגִיָּה הוכנסו לתוכו. כך פותר

רנאן את השאלה הסוֹנְאוֹפִּטית, שלכל הפחות הרגיש אותה בתור פרובלימה. ברוב הפרובלימות האחרות, שכבר הראו עליהן שטרױס, ברוננו בויער, זױסי ועוד, לא הרגיש רנאן כלל. הכל היה פשוט כל־כך בעיניו! מה שהחסירו האיוונגליונים מלא הדמיון היפה של הסופר המזהיר. תחיתו של אל עזר (ביוחנן, י׳א), למשל, היא בעיניו רק תחבולת־ערמה מצד תלמיד־ישו, שרצו לחזק על־ידה את האמונה־בעצמו של ישו לאחר שנתרופפה, — ממש כביאורו של הריאסיסן האנגלי תומאס וולססון (עיין למעלה, עמ' 74) — את הספרות התלמודית ואת חיי היהודים בימי ישו, שנשתקפו בתוכה, הכיר רנאן רק מכלי שני ושלישי, ובציטאטים מן הספרות הישראלית בכלל השתמש באופן חפשי מאד, ככל מה יהיה נצרך לו לתכניתו הכללית... אבל יפה היה הספר ותכנית מעובדת היתה לו, וישו שבו היה ליבראלי, פילוסופי־פיוטי וקרוב כל־כך ל„המשכיל“ האירופי הבינוני של שנות־הששים! — ולפיכך עשה ספרו של רנאן בזמנו רושם עצום, הרבה יותר עצום אף מ„תולדות ישו“ של שטרױס, מורו ורבו של רנאן, שעלה הרבה על תלמידו בעמקות ובידיעות.

בעקבות רנאן יצאו מחברי „תולדות־ישו ליבראליות“ (כמו שקורא להן אלברט שױיצר), שהראשון מהם היה — דוד פרידריך שטרױס עצמו בספרו: *Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet* (1864). לכל ה„תולדות“ הללו יש תכונה אחת משותפת: הן משתדלות לתת לעם בזמן הזה ישו מוֹך־רני, מפני שישו ההיסטורי מוזר הוא לבני־דורנו הארזים יותר מדאי: קרוב הוא יותר מדאי לההשקפות היהודיות של זמן בית שני. וכך נעשה ישו „תולדות ליבראליות“ אלו בלתי־היסטורי. אין הוא משיח בעצם, אלא מלמד־מוסר. כל ה„אֶסְכַּאטוֹלוֹגיה“ שלו (תורת, אחרית־הימים) מתרַכֶּכֶת או מתנרפת מפני שאינה „לפי רוח הזמן“, מפני שישו אֶסְכַּאטוֹלוֹגִי לא יאה נעשה עטמי לעולם. וכך נעשה ישו בהן יותר מתנגד להיהרות הישנה, יותר מלא דעות מוסריות חדשות — ופחות היסטורי.

קצת נוטה מכלל זה הוא ספרו הגדול בכמותו ובאיכותו של תיאודור קיים: *Die Geschichte Jesu von Nazara* (1867—1873), שאף־על־פי שגם הוא ליבראלי, הוא מתאר בכשרון מרובה את ישו המשיח, את ישו היהודי. קיים ידע את תולדות ישראל ואת הספרות הישראלית של ימי בית שני ולאחריו (אמנם, לא תמיד מכלי ראשון),



וראה בישו את היהודי לכל פרטיו. את יוחנן חשב למאוחר ובלתי-היסטורי, ואולם את מתיא בֶּכָר על פני מארקוס, ולדעתו, נתכוין ספייס לא רק אל קובץ-שיחות מסודר על ידי מתיא, אלא אל האיוונגליון של מתיא, אבל אל זה, שהיה כתוב עברית ולא יוונית. לוקאס שאב מאיוונגליון נצרני ואביוני, ומאָרקוס שאב ממתיא ולוקאס כאחד, ויחד עם זה — ממסורת שבעל-פה. — וקיים היה גם הראשון אחר רנאן והיינריך יוליוס הולצמאן (עין קצת למטה), שראה שתי תקופות בפעולת ישו: תקופת-ההצלחה (האביב הגלילי, כמו שהוא מכנה אותה) ותקופת-הכשלון. קיים ראה בהכרתו העצמית של ישו התפתחות מורגת: מתחלה נראית לו מלכות השמים כעתידה לבוא, ממש כמו שחשב יוחנן המטבילי, ואחר-כך הוא מרגיש יותר ויותר, שהוא עצמו הוא המשיח, — מושג, שאמנם נשארה בו ארציות יהודית, אבל כבר היתה בו גם אז יד הרוחנית על העליונה; ומשיח כזה רואה בו שמעון-פטרוס בקיסריון של פיליפוס בהסכמתו של ישו, ובתור כזה הוא בא בשערי ירושלים. ויותר שאינו רואה סימן ברכה במעשיו, יותר שאינו מצליח להפוך את לב כל העם ולשעבדו אליו, יותר נעשה האידיאל הארצי שלו רוחני ושמימי, באופן שבשעת-המשפט כבר חושב הוא באמת, שמלכותו אינה מן העולם הזה. את מהלך-ההתפתחות הזה מתאר קיים כצבעים נאים ובהירים עד מאד.

ואת ההתפתחות בתולדות ישו באר עוד יותר היינריך יוליוס הולצמאן בספרו: Die synoptischen Evangelien (1863). שבע תקופות מצא הולצמאן בפעולתו של ישו בגליל, שמתחלה היתה הצלחה מרובה ואחר-כך נתמעטה יותר ויותר. רק מפני אי-הצלחה זו החליט ישו ללכת לירושלים ולנסות שם את מזלו, את מזל-מפעלו. ישו הלך לירושלים כדי למות שם מפני שלא ראה שום דרך אחרת לפניו, לאחר שלא הצליח למשוך אחריו את העם היהודי מפני שלא השתמש בתקוותיו המשיחיות המדיניות. כי, לדעת-הולצמאן, לא חשב ישו כלל על מלכות משיחית, אלא על שנוי פנימי של ההכרה הדתית והמסורת. על תחיתו הפרטית והגופנית ושיבתו בתור, בן-אדם עם ענני-השמים כדי לרשת את מלכות-השמים, שחתיסד על הארץ, אפילו לא חלם מעולם. — הולצמאן מִגֵּן בספרו זה על בכורתו של מארקוס וגם על ההשערה של שני המקורות (Zwei-Quellen-Theorie), שכבר הזכרנוה למעלה: של פרוטור



מארקוס בתור מקור הספורים שבכל שלשת האיוונגליונים הסו'נאופסטיים ושל ה'לוגיה' בתור מקור-השיחות שבמתיא ובלוקאס. השערה זו, שאחרי כך חזר הולצמאן ממנה והסכים לדעת סימונס (Simons) בספרו: *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* (1880), שאין צורך ב'פרוטו-מארקוס' ושלוקאס השתמש במתיא, — נתקבלה על-ידי רוב חוקרי-האיוונגליונים והיא עכשיו השיטה היותר מקובלת בספרות התיאולוגית.

נזכיר עוד את שני הספרים מרובי-הכמות על 'חיי-ישו': *Das Leben Jesu* של פֶּרְנְהַאָרְד ווייס (1882) ושל וויליבאלד ביישלאג (*Jesu*, 1885—1886, Beyschlag), שמצאו קוראים הרבה. הספר הראשון הוא פשרה דיאלקטית בין ההשקפה המדעית על ישו ובין ההשקפה הדתית על 'כריסטוס', והאחרון מוּזַג בהרצאתו את הסו'נאופסטיים עם יוחנן — וזווג זה אינו עולה יפה. כקיים והולצמאן רואה גם ביישלאג תקופות שונות בחיי-ישו, ולדעתו הן שלש במספר: מתחלה חשב ישו, שמלכות השמים עתידה לבוא וכל הטפתו אינה מכוונת אלא לקרבה; על-ידי הטפתו זו מתעורר העם וישו נוטה להאמין, שמלכות זו כבר באה; ואולם לסוף באה אי-ההצלחה — וישו מעתיק את מלכות-השמים אל העתיד לבוא אחר מותו. ובה הטעים ביישלאג אף את ערך האַסְכַּאטוֹלוֹגְיָה בחיי-ישו.

כבר הגענו לשנות-השמונים. מכאן ואילך מתמעטים החבורים מבקרי-האיוונגליונים וגם החבורים על תולדות-ישו ולעומתם מתרבות החקירות על פרובלימות בודדות מחיי ישו. להלן נדבר על שאלת הלשון, שבה דבר ישו ושבה נכתב האיוונגליון הקדום. ווילהלם ווייסנבאך נסה לברר בספרו: *Der Wiederkunftsgedanke Jesu* (1873) את שאלת ההופעה או ה'פארוסיה', כלומר, אח השאלה, אם צָפָה ישו עצמו לשוב לתחיה אחר מיתתו ולהתנלות בעולם וכך הבטיח בעצמו לתלמידיו בחייו, או — צפיה זו באה בלב תלמידיו לאחר מעשה, אחר שנצלבו ומת ותלמידיו הדבקים בו לא יכלו להשלים עם הרעיון, שעבר ובטל מן העולם, ובפרט שהאמונה בתחית המתים היתה רִוּחַת ביהודה של אז. ווייסנבאך נוטה להאמין, שישו עצמו הבטיח לתלמידיו, שיקום מעם המתים, מפני שבאופן אחר אין למצוא את הקשר, שיקשר את האַסְכַּאטוֹלוֹגְיָה היהודית

באסכאטולוגיה הנוצרית. ווילהלם באַרדנשפרגר השתדל להוכיח בספרו<sup>1</sup>, שהוא מלא ידיעת הספרות הישראלית של ימי בית שני ואחריו עד להפליא: Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit (1888), שהכרתו העצמית של ישו היתה משיחית במובנו של בן־האדם שבדניאל ושב־מראות שבספר־חנוך (לז'—ע"א), — ומובן, שלא היה לישו רעיון מדיני כלל, אלא היה כולו משיח־רוחני והיה בו ביחד עם זה גם יסוד דתי־מטורי חדש. ואולם את כל ערכה של האסכאטולוגיה בחייו של ישו ובהכרתו ותורתו באר יוחנן זוייס (Johannes Weiss) בספרו החשוב: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892), (ובעבור חדש ויותר רחב — בשנת 1900, שבה יצאה ההוצאה השניה מספר זה). זוייס הראה, כמה קלקלו את תורתו של ישו כל אותן האידיאות החדשות, שהכניסו לתוכה התיאולוגים המודרניים. הוא הראה, שעל־ידי האידיאות הללו פסקנו מלהכיר את ישו האמתי, את ישו ההיסטורי, שלא היה מתחלה לא מורה ולא מיסד־דת ואפילו לא מיסד מלכות־השמים ומשיח בעצם, אלא מבשר את ביאת מלכות־השמים ואת ביאת־המשיח. אך לאחר שהוא רואה, שמלכות־שמים אינה קרובה כל כך, שהעם אינו חוזר בתשובה, הוא מתחיל להרגיש, שהוא עצמו צריך להיות המשיח ושמתתו צריכה לבוא במקום תשובה, כלומר, חייו צריכים להיות כפרה על עוונות העם. והוא מת ברצון־עצמו, אחר פקסוק זמני, בשביל העם, בתקוה, שישוב לתחיה ויבוא, עם ענני שמיא<sup>2</sup> כ,בר אנש<sup>3</sup> (כלומר, כמשיח רוחני) יושב לימינו של, עתיק יומין<sup>4</sup> עוד בחיי הדור, שלו בשר את קרבת מלכות־השמים, לאחר שיהיה, יום־הדין<sup>5</sup>, כפי שהיה מקובל באומה הישראלית; וכל זה בחסד־עליון ולא בחיל ובכח אנושיים, שהרי מלכות־השמים תהא כולה רוחנית: צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה<sup>6</sup>.

וכשאלה זו — אם היתה הכרתו העצמית של ישו אסכאטולוגית או לא — חקרו בשנה אחת ומנקודת־מבט מהופכות וויליאם וורדי Das Messiasgeheimniss in den Evangelien, (Wrede) בספרו: zugleich ein Beitrag zum Verständniss des Marcusevangeliums Das Messianittäts- (Schweitzer) בספרו: und Leidensgeheimniss. Eine Skizze des Lebens Jesu (Das<sup>1</sup>) במהדורה השלישית של ספר זה משנת 1903 נקרא החלק ממנו, שנוגע לענינו, בשם: Die messianisch-apocalyptischen Hoffnungen des Judentums.

Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der  
 Geschichte des Urchristentums. 2. Heft. 1901). וורדי שוב  
 התחיל מטיל ספק במקורותיו של מארקוס. הוא מוכיח, שגם איוונגליון  
 זה הוא פרי הכרתה הדתית של העדה הנוצרית הקדומה, שאי אפשר  
 היה לה להתהוות ולהתקיים בלי אמונה במשיחותו של ישו הנצלב. הוא  
 מראה גם על זה, שמארקוס, ככל שאר האיוונגליונים, אינו חבור היסטוריה,  
 שהמאורעות המסופרים בו משתלשלים זה מתוך זה וקשורים זה בזה  
 בקשר אטיץ של המשך זמני וספתי, אלא הוא קובץ של אפיזודות  
 צבועות בצבע המשיחי המאוחר. בעצם היה ישו לא משיח, אלא רב, —  
 מורה גלילי, מעין נביא ומטיף כאחד. הוא למד דעת את העם, שנמשך  
 אחריו, בכלל ואת תלמידיו בפרט ועשה גם נפלאות, שהיו ביחוד נידושי  
 רוחות רעות, כמו שהיו עושים כל הגדולים בימיו (הרי כך מספר יוסף  
 בן מתתיהו נסים ונפלאות על כל אדם מצוין והתלמוד — על חוני  
 המעגל, ועוד). בתורתו היה ישו משתדל להטעים את ערך הפנים  
 והתוך של צוויי כתיבה הקודש, והמצוות המעשיות לא היו בעיניו אלא  
 לכוש להכוונה הטהורה. על-כן התקומם לרוב הגדול של הפרושים  
 ומעריציהם, שעשו את המעשה החיצוני עיקר ואת הכוונה טפל. על-כן  
 לא מאס גם במוכסים וחוטאים, אם רק מצא בהם אמונה ותשובה מקרב  
 לב. הפרושים וראשיהיהודים התרעמו על זה מאד; וכשבא להטיף את  
 תורתו זו אף בירושלים, תפסו אותו והוציאו עליו משפט-מות, שהרומיים  
 הוציאוהו לפועל מפני שאף הם התנגדו לכל יהודי בעל השפעה על  
 ההמון מראה, שמא ישתמש בהשפעתו לרעת-שלטונם. רק לאחר שנצלב  
 ישו ותלמידיו ראו בכל חייו ובכל הנהגתו חידה סתומה, בארו חידה זו  
 על-ידי מה שיחסו משיחות לרבם' המפליא לעשות. — מעין זו היא  
 בכללה גם דעתו של ווילהלם בראנט (Brandt) בספרו: Die evange-  
 lische Geschichte und der Ursprung des Christentums (1893),  
 שקדם שמונה שנים לספרו של וורדי, אלא שבראנט חשב, שאחר ביאתו של  
 הרב' והמתקן ישו לירושלים נתפתחה מהכרת-הרב-ההכרה של המשיח.

נשאר לי עוד להרצות בקצרה על החבורים השלמים, שחברו  
 חכמי-ישראל על ישו ותורתו בזמן החדש(1). השעמתי מלת  
 (1) מונוגראפיה על כל מה שנכתב על ישו והאיוונגליונים בספרות העברית מזמן  
 החימה-התלמוד ועד ר' יעקב עמרין היא עבודה חשובה, שאנו מצפים לה. לעת-עתה יש



חבורים שלמים' מפני שכמעט אין חכם מחכמי-ישראל, שלא עסק בחבוריו על היהדות, וביחוד אם עסק בתקופת בית שני, גם במהותם וערכם של ישו ותורתו. ספריהם של ביכלר (A. Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels, Wien 1895; Der galiläische Am-Haarez des zweiten Jahrhunderts, Wien 1906; The political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries [London 1909]; The Economic Conditions of Judaea after the Destruction of the Second Temple, London 1912), של גידימאן (M. G ü d e m a n n, Jüdische Apologetik, Glogau 1906, של דירינבורג (J. Derenberg), Essai sur l'histoire de la Palésthine, Paris 1867), בעברית, משא ארץ ישראל, תרגום מבש"ן, פטרבורג תרנ"ו, של יואל (M. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des 2. christlichen Jahrhunderts, Breslau 1880), של צ'פ חיות (H. P. Chajes, Marcus-Studien, Berlin 1899), והרבה מאמרים עבריים, אשכנזיים ואיטלקיים, וכן ספריהם של ישראל לוי, באכר, קרויס, פֶּרְלֵס, זעוד, הם אוצר נחמד בשביל כל הרוצה להכיר את הסביבה החברתית והמדינית, שטמנה יצא ישו, שעליה הושתתה תורתו ושאליה פנה בתורתו. אבל חבורים שלמים מוקדשים אך ורק להנצרות ומיסדה מועטים הם בין חבורי החכמים מישראל בכל הלשונות, ואף לאותם המועטים לא שמו החכמים הנוצריים את לבם במדה הראויה.

היותר חשוב שביניהם הוא ספרו המצויין של היהודי מצד אביו והקתולי מצד אמו, שנשאר נאמן לעם ישראל כל ימיו, יוסף סאלוואדור (J. Salvador, Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naisance de l'église, de son organisation et des ses progrès pendant le premier siècle. T. I. et II. Paris 1838).

לנו על זה רק המאמר החשוב של J. Broydè, Polemics and polemical Literature של (Jewish Encyclopedia, X, 102—109).

<sup>2</sup> על תולדותיו ותולדות ספריו של יוסף סאלוואדור עיין בספר, שכתב קרובו גבריאל סאלוואדור: G. Salvador, Joseph Salvador, sa vie, ses oeuvres et ses critiques. Paris, 1881. סאלוואדור נתן דארט שפסטר: James Darmestetter, Les prophetès d'Israël. Paris 1895, pp. 279—387 של דארטשפסטר, עמ' 323—342.



שווייצר, שהרבה לדבר בספרו הנזכר כמה פעמים אפילו על כמה וכמה ספריתולדות־ישו, שחשיבותם מוטלת בספק גדול, לא מצא לאפשר להקדיש לספר חשוב זה יותר מהערה קצרה<sup>1</sup>, שאף היא אינה אלא טעות ארוכה אחת: במקום Salvador הוא קורא לו Salvator; הוא עושה אותו ל־אחד מן היותר חריפים בין האפינונים של ווינטורני<sup>2</sup>, בעוד שבאמת אין בין סאלוואדור ובין ווינטורני כמעט שום צד שוה; והוא אומר, ש־סאלוואדור מצפה, שמן־איסמוס רוחני־מסתורי ינצח את הנצרות<sup>3</sup>, — מה שלא היה יכול אף להעלות על דעתו, שהרי חשב את תורת־משה לנגוד גמור למסתורין. כפי הנראה, לא ראה או לא קרא שווייצר את הספר, ראשית, מפני שהוא מחובר עלידי יהודי, וספרי היהודים על ישו חשודים בעיניו למפרע (רק בזה אפשר לבאר מה שלא הזכיר אפילו את Sinaï et Golgotha של ג'ק, וכן את הפרק על ישו שבחלק השלישי מ־תולדות היהודים<sup>4</sup>, בעוד שהקדיש דברים ארוכים יותר מכפי הראוי למחברתו המשוונה של המומר ד־יי־ונגי, עיין ספרו הנז' עמ' 319—320), ושנית, מפני שהוא כתוב צרפתית, ושווייצר מרבה לדבר רק על ספרים כתובים גרמנית ומקצר מאד בכל הנוגע לספרים כתובים בלשונות אחרות. כי אילמלי היה שווייצר קורא בעיון את ספרו של סאלוואדור<sup>5</sup>, היה מוצא בספר זה (ביחוד בפרק האחרון מן החלק הראשון) סעד וסמך להחלטתו העיקרית, שישו היה, שולל־החיים<sup>6</sup>.

סאלוואדור מטעים כמה פעמים<sup>7</sup> אותו הרעיון, שהביע אחר־כך אברהם גייגר (עיין למטה, עמ' 104): כי ישו לא קבע אף כלל מוסרי אחר, שאין למצוא אצל הנביאים או אצל חכמי־ישראל בני־זמנו. את כל דרשת־ההר הוא מוצא אצל בן־סירא<sup>8</sup>, ובה קדם לקאלט הוֹף. ואולם ביחד עם זה הוא מוצא הבדל עצום בין הרוח הכללית של היהדות הפרושית ובין זו של תורת־ישו. הוא מראה, ראשית, שהיהדות הפרושית השתדלה לתת אושר ארצי לבני־אדם, כמה שאפשר דבר זה בלא הפסד לחיי־הרוח שלהם, ולפיכך עסקה בישוב־העולם ותקונו: היא היתה תורת־חיים מיועדת לעם חי על הארץ, ועליכּן השתדלה לתקן את חיי־הארץ ביראת־אלהים ובמדות טובות אך באותה מדה,

<sup>1</sup> עיין: Von Reimarus zu Wrede, S. 161. Anm. 1.

<sup>2</sup> עיין ביחוד: Jésus-Christ, I, 355—356. <sup>3</sup> שם, עמ' 357, 401 ואילך.

שהללו נצרכות לחיי-חברה מתוקנים — ולא יותר; בעוד שישו, שלא דאג לחיי-חברה כלל ואך חייו המוסריים והדתיים של הפרט היו תכלית כל תורתו, כן ליישוב העולם הזה, ובשאיפתו לחיי העולם הבא, למלכות השמים העתידה לבוא, היה מתיחס בשלילה לחיי-ההווה, חיי הארץ, ככל כהניהם של עמי-הקדם (המצריים, ההודים, ועוד), שמפני שדאגו רק לחיי-הנשמות לאחר מיתה, לא דאגו להחברה והגיעו לידי יאוש וסגפנות. ושנית, ושהיהדות הפרושית צריכה היתה לקבוע עלידי פירושי-התורה את כל דרכי-החיים של האדם ולהחשיב ביותר את המצוות המעשיות, מפני שכך דרשה שמירת הקיום הלאומי: ה'רְגֵל אֶמְנָט' של כל החיים, הדתיים-המעשיים כהאמוניים, המוסריים כהחברותיים, היה תריס בפני ההתבוללות ובפני בטול התכונות הלאומיות המיוחדות של היהודים, שצריך היה לשמרן כדי שהשתמר גם תורת-ישראל המיוחדת עד שתביא גאולה לעולם כולו. ואולם ישו, שדאג רק להיים הדתיים והמוסריים של הפרט, לא שם אל לבו, כמה חשובים החוקים החברותיים של התורה והמצוות המעשיות שבה בתור סייג בפני בטול הלאומיות הישראלית. זהו ההבדל שבין ישו ובין היהדות המקובלת שבימינו, ורק מפני הבדל זה לא קבלו היהודים ברובם המכריע את תורתו<sup>1</sup>. — וכחוט-השני עובר בכל ספרו של סאלוואדור הרעיון, שהנצרות נולדה עלידי פשרה בין היהדות והאלילות. האלילות היתה גוססת בימי-ישו מפני שהיתה או בחייה המוסריים רקובה מתוכה; ולפיכך הצטרכו העמים האליליים לתוכן חדש, אבל מותאם לעיקרי הישן, שהרי מתוכם צמחה האלילות ונעשתה חלק מִתְהַוֵּתָם. ואולם היהדות היתה בריאה ושלמה בחייה המוסריים, ועליכּן לא הצטרכה לשום שנויים ומהפכות ופשרות. ולפיכך לא קבלו היהודים את הנצרות, והאליליים שקבלוה עשו אותה אלילית-למחצה.

כפי שהקורא רואה, עמוקים וחשובים הרעיונות הללו ועדיין לא נתישנו כלל. להלן נשוב אליהן לא אחת ושתיים.

מפני שסאלוואדור, כפי שהוא מודיע בעצמו<sup>2</sup>, לא הספיק להשתמש בספרו של דוד פרידריך שטרויס, שיצא זמן מועט קודם הספר הצרפתי, ומפני שבכלל לא עסק כראוי לא בבקורת-המקרא ולא בבקורת-האיוונגליונים (דבר, שהאשימו בו רנאן בצדק), — עליכּן

<sup>1</sup> שם, עמ' 356—414.

<sup>2</sup> עיין שם, pp. XV—XX. préface.

משוללות לפעמים השקפותיו על העובדות המסופרות באיוונגליונים ערך מדעי גמור. ואולם הוא הגיע להרבה מהשקפותיו של שטרויס בדרך אינטואיטיבית. כן הכיר, למשל, שהרבה מן המסופר על מאורעותיו ומעשיו של ישו בא מתוך הכרה למלא אחר דברי־הכתובים; וביחד עם זה הכיר וברר, שהרבה מן המסופר על לידתו ומיתתו ותחייתו של ישו בא לא מתוך המקרא, אלא מתוך המיתולוגיה של עמי־הקדם ושל היוונים שבזמנו<sup>1</sup>. ובוהו, וכן בכיבוד התהוות הנצרות מתוך החכורות הדתיות (θιασοί) של האלילים, קדם סאלוואדור לפסל־יי־די־ר בספריו המצוינים, שממם שאב קאלטהוף את רוב השקפותיו. על כל פנים עולה ספר זה במדעותו כמעט על כל כתבי תולדות־ישו עד שטרויס, חוץ מריימארוס. הוא כתב—כדבריו היפים של דארטשטטר—, לא את ההיסטוריה האנושית של האל, אלא, את ההיסטוריה האלהית של האדם<sup>2</sup>.— והשקפתו על משפטו של ישו, שקדם לצליבתו, היא מקורית מאד ועוררה בזמנה שאון גדול וגם הושיבה את סאלוואדור על ספסל־הנאשמים. על זה ידובר בספר השביעי של החבור הנוכחי.

חוץ מספרו של סאלוואדור, ידועים לי רק עוד שלשה ספרים שלמים על ישו, שנכתבו בידי יהודים, האחד בצרפתית והשנים באנגלית<sup>3</sup>; ומדעי גמור הוא רק האחד מהם—ספרו המצוין של ה. גריין, שנכתב אישכנזית, אבל לא יצא מעולם במקורו, כפי הנראה, מפני שרובו כנולו מצוי בהיסטוריה שלו: *Geschichte der Juden*, III, (5 Aufl., Leipzig 1905, SS. 271—313) מתרגמו לצרפתית ומסדרו הוא משה הָס, בעל, רומי וירושלים, ושמו בצרפתית הוא: *H. Graetz, Sinai et Golgotha, ou les origines du judaïsme et du christianisme, suivi d'un examen critique des Evangiles anciens et modernes. Traduit et mis en ordre par Maurice Hess. Paris 1867*.

<sup>1</sup> עיין: 330—331 pp. *James Darmestetter, Les prophètes d'Israël*.

<sup>2</sup> שם, עמ' 332.

<sup>3</sup> לצערי, לא עלה בידי להשיג את ספריהם של היופוליס רודריגואיץ ומיכאל קולושר, למרות כל השתדלותי, ואפשר שנשטמו מזכרוני עוד ספרים כחובים בידי יהודים על ישו. בספרו של האריס וויינשטוק: *Jesus the Jew* (הוצאה ג', ניו-יורק 1907) יש רק מאמר פובליציסטי נוגע בערכו של ישו ליהודים של עכשויו ושאר הספר עוסק בענינים אחרים. בימים האחרונים יצא ספרו של E. Pappeport, *Das Buch Jeschua*, Wien 1920, שמגמתו לצייר ישו יהודי, אבל אין בו מן המדעי.



היהודים) הוא מעשה-ידי-אמן במבנהו הארכיטקטוני ובסגנונו הנחמד, ומכמה צדדים לא נתישן עד היום. רוב הספר (עד עמ' 270) מוקדש להשקפה מפורטת ובהירה מאד על תולדות-ישראל עד ימי-ישו, ביחוד מימי-החשמונאים עד שלטון הנציבים ביהודה. שאר הספר (270—362) מוקדש לתולדות ישו ותורתו ולהשקפה קצרה על הנצרות שאחר ישו, עד פוילוס ועד בכלל. בתור, נספח (Appendix) באה בקורת קצרה של ארבעת האיוונגליונים העתיקים ובקורת יותר מפורטת של שני האיוונגליונים החדשים (כמו שאומר גריין בהתול) — לפי אָרְנֶסְט רֶנָאן ולפי דוד פרידריך שטרויס (תולדות-ישו העממיות) של זה האחרון, משנת 1864): לדעת גריין, ספרי תולדות-ישו יש רנאן ושטרויס לא ספרים מדעיים הם, אלא, בשורות חדשות. — היותר קדום שבין האיוונגליונים העתיקים הוא, לדעתו של גריין, מתיא ולא מארקוס, ואף זה הראשון לא נתחבר קודם זמנו של בר-כוכבא (ולערך בשנת 136 לספח"נ), כמו שנראה ברור, לדעתו, מתוך מתיא, כ"ד, ומארקוס, י"ג: בשקוף השומם הנזכר שם נרמז על מצבת-יופיטר, שהעמיד הדריינוס קיסר במקום בית-המקדש לאחר שהחריב את ירושלים וקרא לה Aelia Capitolina. מארקוס נכתב זמן מועט אחר שנכתב מתיא, לוקאס (וגם, מפעולת-השליחים) נתחבר לא קודם שנת 150, ויוחנן, שלדעת גריין, אין לו שום ערך היסטורי, נתחבר בין שנות 170 — 180. איוונגליון נצרני כתוב ארמית כבר היה בשנות 100 — 130, שהרי נזכר בתלמוד<sup>1</sup>, אך אין זה האיוונגליון של מתיא<sup>2</sup>). מתוך דעה זו על מוצאם המאוחר כל-כך של האיוונגליונים מחליט גריין בגלוי-לב (franchement), שאפילו כל מה שנראה לנו מיוסד ביותר בחקירתנו על תולדות-ישו אין לו אלא ערך של השערה. הדבר ההיסטורי האחד בשבילנו הוא — שהנצרות יצאה מתוך האיסיות (עמ' 376). ועל רעיון זה — רעיון המוצא האיסי של הנצרות — מרבה גריין לדבר בגוף ספרו ואילך ובנספח (עמ' 407—415), וכל-כך נקבע רעיון זה במחו, עד שהוא קורא לנצרות, איסיות מעורבת ביסודות זרים. ראיותיו הן, הוצא מפראזות שונות באיוונגליונים, שהן ידועות לכל ושלדעתו אין להן ערך גדול, ביחוד העובדות, שיוחנן המטביל, שהכשיר את התגלותו של ישו, היה

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמ' 37—39.

<sup>2</sup> עיין: Sinai et Golgotha, pp. 380—381.



איסי בכל דרכי-חיינו ושיעקב אחי-האדון, שעמד בראשה של העדה הנוצרית הראשונה אחר שנצלב ישו, היה אף הוא איסי בכל הנהגותיו, ואף כל עדה זו, שעדיין ידעה את ישו פנים אל פנים, התנהגה כעדה איסיית לכל דבר. ואולם גריין יודע יחד עם זה, כי ישו, לא סגל לעצמו אלא את התכונות העיקריות של כת-האיסים, ביחוד את אהבת-העניות, את שתוף-הנכסים, את היראה מפני השבועה, את הכשרון לרפא בעלי-דבוק, סהרורים ובעלי מחלות אחרות ממין זה; אבל, כפי הנראה, לא שמר את הדברים הטפלים (points accessoires) של האיסיות, כהזהירות מכל דבר-טומאה, הרחיצות, המנהג לשאת, כנפים' (סינר—tablier), וכיוצא בזה. נראה גם-כן, שלא היה בעיניו שום ערך אפילו לה, טבילה, כי בשום מקום לא יסופר ממנו, שקיים מצוה זו או עורר אחרים לקיימה' (עמ' 305). — ועוד דבר אחד ברור לו לגריין: שישו לא רצה מעולם לבטל את המצוות המעשיות, וכל מה שיש בו זכות בטולן באיוונגליונים אינו אלא הוספה מאוחרת מצד תלמידי-פוילוס, שאילמלא כן לא היו יעקב אחי-האדון ופטרס תלמידו הקרוב אליו וכל סיעתם מקיימים את כל המצוות המעשיות ואילמלא כך היה פוילוס מבטל-המצוות יכול להסתייע בדברי ישו, — ובאמת אנו רואים את ההפך מזה במכתב, אל הגאלאטיים', שגריין חושב אותו להתעודה היותר קדומה של הנצרות ולהמכתב הוודאי האחד של פוילוס<sup>1</sup>). דרשת-ההר', שאינה מצויה כלל לא במארקוס ולא ביוחנן ושבאה בלוקאס רק בתור פתגמים בודדים, לא היתה ולא נבראה לדעתו. את השאלה, אם יצר מיסד הנצרות מושג מן האלהות וחוק מוסרי, שהם שונים מאותם של היהדות או עולים עליהם', — פותר גריין בשלילה גמורה ומוחלטת<sup>2</sup>). ואם יאמר לך אדם: היתכן, שתצא אמונה חדשה ומקובלת בכל העולם כולו מלא-כלום? וכלום רגשי ההתפעלות הגדולה, שהרגישו תלמידיו הראשונים של ישו לרכם ושעברו אל תלמידיו המאוחרים וכבשו את כל העולם כולו, אינה ההוכחה היותר מכרעת, שישו היה אדם יוצא מן הכלל? — תראה לו על שבת-יציבי, שהיו לו בחייו מעריצים הרבה יותר משהיו לישו, וכיניהם גם נוצרים ומושלמים הרבה, ועדיין (כימי גריין) יש לו תלמידים בפולניה

<sup>1</sup> עיין: 416—417 ; 400—402 ; 318—314 . Sinai et Golgotha, pp.

<sup>2</sup> שם, עמ' 392—407.

ובתורניה<sup>1</sup>). החרשים והסומים, שפקח ישו את אזניהם ואת עיניהם, החולים שרפא והמתים שהחיה, היו באמת רק הפושעים, העבריינים, המוססים והזונות, שהשמיע אותם דברי אלהים חיים ושהראה להם דרך חדשה, שרפא אותם ממוטיהם הרוחניים והחיה את נפשם בדברי מוסרו הנעלה; אבל ביחד עם זה אין להכחיש, שעסק גם ברפואה ממש: רפא אנשים חולי-עצבים ונשים היסטיריות, שבזמנו היו חושבים, שנכנסה בהם רוח רעה<sup>2</sup> (דבוק<sup>3</sup> בלשון ההמון שלנו בזמננו), על ידי השפעתו הרוחנית<sup>4</sup>, שהרי רואים אנו את תלמידיו עוסקים בגירוש רוחות רעות ובלחישה על מכה, שבאה מנשיכת נחש<sup>5</sup>). זהו הדבר האחד, שחדש ישו; בשאר הדברים היה ישו, רב מכובד בחוג שלו כהלל בחוג שלו: דבריו, λόγια שלו, היו חרותים בזכרונם של תלמידיו, שהיו משתדלים להוריש מה שהורה לדור יבוא<sup>6</sup>—בהשקפותיו הדתיות היה ישו קרוב לא לשמאי, אלא להלל (למשל, בפה שהתיר לרפא חולים בשבת), שממנו ירש גם את פתגמו הגדול: דיעלך סני לחברך לא תעבד—זוהי כל התורה כולה; אלא שהלל לא היה מגיש רוחות רעות ואף מעשי-נסים אינם מסופרים עליו. אלו הן השקפותיו של גריין על ישו ותורתו, שהביע בספרו הצרפתי. בפרק י"א מן החלק השלישי של "תולדות-היהודים" שלו, שכבר נזכר למעלה<sup>6</sup>), הציע בקצור אותן ההשקפות עצמן, ועל-כן אין מן הצורך לדבר על פרק זה ביהוד. ראוי אך להעיר על הכרת המדה הנכונה ועל הטאקט המצויין, שהראה גריין בפרק זה בכל הנוגע להערכת ערכו של ישו: גריין לא הרבה דברים שלא לצורך ונתן בפרק זה מועט מחזיק את המרובה. ביחד עם זה לא שכח, שמי שמשפיל את ערכו של ישו, משפיל באותה שעה גם את ערך היהדות עצמה, שאך ממנה ישאב ישו את תורתו. ולעומת זה לא ראה גריין בדבריו של ישו ובכל פעולתו

<sup>1</sup> שם, עמ' 376—377. אף על דעתו של גריין אין הרעיון עולה, שאמנם אף שבתו-צכו היה אדם גדול. אלא שלא כיון יפה את השעה ואת האמצעים ומפני ליקוי אחד בנשמתו—תאות השלטון וההנאה—לא היה מסוגל להורות תורה חדשה ומתאמת לבני-דורו, שבאמת לא היא היתה העיקר לשיצ, אלא השגת הממשלה הארצית. שהיתה בלתי-אפשרית אז כבימי שלטון הרומים ביהודה.

<sup>2</sup> השוה עמ' 312—313 אל עמ' 321—322.

<sup>3</sup> עיין למעלה, עמ' 32—33.

<sup>4</sup> עיין: Sinai et Golgotha, p. 382.

<sup>5</sup> נתרגם עברית על-ידי י. א. טרויטש ונספח לתרגום העברי של החלק היי

של "דברי ימי היהודים", הוצאת, הד הזמן, ווילנא תרס"ט.

שום מחאה כלפי היהדות שבימיו, ובכלל לא ראה בו שום עוזררה ושאִיפה לשנות שנויים עיקריים. ובכן, אף לפי פרק זה, צמחה הנצרות בכך מה שנוגע להמצוות המעשיות מלא-כלום. לדעתו בפרק זה, צמחה זו רק מתוך הלחץ והרחק המדיניים בשעת שלטון הרומיים, שהיטיב לתאר ב"תולדות-ישראל" שלו, ומתוך התקוות המשיחיות, שהתגברו בזמן ההוא מחמת לחץ ודחק זה.

הספר השני, שהוא מוקדש לישו ביחוד וכתוב בידי יהודי, הוא הספר האנגלי: *As Others saw Him. A retrospect A. D. 54.* London: 1895. לספר זה יש צורה של ספור, שכותב בשביל רופא יווני בקורינתוס סופר-היהודים בא לכנס נדריה, משולם בן צדוק, שישב בירושלים במשך כל ימי פעולתו של ישו וראה בעיניו את כל מה שעשה ואת כל מה שעשו לו בירושלים (בירושלים בלבד, ולא בגליל). לאחר שמתואר בו גירוש השלחנים מבית-המקדש ומסופרות בקצרה השמועות על מוצאו וקורותיו הראשונות של ישו, מביא הסופר דרשה, שדרש ישו בבית-כנסת ירושלמי ושהיא מיוסדת כמעט כולה על הדברים החיצונים<sup>1</sup>, הידועים לנו בשם *Agrapha*<sup>2</sup>, ומציע את תורתו בתור שאובה מספר עברי בשם, שתי דרכים<sup>3</sup>, שהוא כולל את תורתו המוסרית של הלל (עמ' 51—56). אחר כך הוא מספר את הספור הנאה על הזונה<sup>3</sup> ועל הצעיר העשיר, מביא את תורתו בדבר המצוה היותר גדולה, שהיא, לדעת בעל-הספר, תורת-הלל, וגם דרשה שניה על יסוד הדברים החיצונים<sup>4</sup>, שנעלה-הספר משתמש בה כדי לצייץ את ההבדל שבין הנביאים ובין ישו: הללו דברו את דבריהם בתור, נאום ה", ואולם הוא דבר את דבריו בשם עצמו (עמ' 85—89, ועיין גם עמ' 202). במשתה אחד לכבוד בר-מצוה מדבר ישו את דבריו הקשים על הפרושים החנפים<sup>5</sup>, שהם ידועים לנו מסתאי כ"ג. ואולם בעל-המשתה מוכיח לו, שהחנופה והצביעות אינן תכונות עיקריות להפרושים, שהלל הפרוש היה רחוק תכלית ריחוק

<sup>1</sup> שם המחבר לא נרשם בנוף הספר. אבל כנבולוגראפיה של המאמר *Jesus of Nazareth* (Jewish Encyclopedia, VII, 160—166) מאת יוסף ג'קובס (Jacobs), רושם בעל המאמר את שם המחבר כשמו. אנכ: הדעות שבספר הנוכחי הונחו גם ליסודו של המאמר הנזכר, ועל-כן לא נדבר עליו כאן ביחוד.

<sup>2</sup> עיין למעלה. עמ' 62—63.

<sup>3</sup> שם, עמ' 66--67.

<sup>4</sup> עיין גם-כן: אחד-העם, על שתי הסעיפים (על פרשת דרכים, IV, 42—44).



מלבכר את הקיום החיצוני של המצוות המעשיות על פני טהרת-הלב ואהבת-הבריות, שהפרושים עצמם מגנים הרבה מיני פרושים חנפים, ובתוכם גם את הפרושים החובתי-ואעשנה" ואת הפרושים מיראה", ושאף בין האכיונים, שישו קרוב להם ברוח, יש נאה דורשים ולא נאה מקיימים. ועל זה משיב ישו, שנתכוין בדבריהגנות שלו לא להפרושים האמתיים, אלא להצבועים (עמ' 95—105).—ההמון נמשך אחר ישו מפני שראה בו גואל מידי הרומיים, שעולם היה כבר על היהודים ביותר מאחר שראו בשעבוד לרומיים עלבון לאלהי-ישראל, הגדול, הנכבד והנורא; ואולם כשאך צוה ישו, לתת לקיסר מה שלקיסר" אבד את כל חנו בעיני-העם (עמ' 157—160). בזה יש לכאר מה שדרש העם מפילאטוס לשחרר לא את בר-א-א-מ" (רמו להלעו, שהוציאו על אמו), אלא את ישו בר-א-בא", שהיה מורד במלכות הרומיים, ובוה נתחבב על העם (עמ' 190—195). בכל מעשיו והישקפותיו היה ישו יהודי: הוא קיים את כל המצוות המעשיות; כיהודי נמור ראה באלהים את אביו שבשמים; היה חונן דלים, סומך גופלים ומקיר את בעלי-התשובה, שצדיקים נמורים אינם יכולים לעמוד במקומם. ואפילו החסרונות הלאומיים של היהודים לא נעדרו גם בו: הוא לא ראה לא את הנשגב שבטבע ולא את היופי שבו. מעולם לא נראתה בת-צחוק על שפתיו. בדמעות ובאימים ובתוכחות הורה את תורתו. בנידון זה היה ישו, יהודי-היהודים. ואולם בשני דברים היה שונה מעמו בכלל ומן הנביאים בפרט: ראשית, לא דבר בתור ציר שלוח מה', אלא בתור מי שיש לו הכח לצוות ולהורות דברי-עצמו (עיין למעלה); ושנית, רגש לאומי היה חסר. כן היה לעמו בכל הנוגע להעגועים על השחרור מן השעבוד הרומי, אם היה זה מפני שהרגיש את עצמו במדה ידועה כאינו שייך אל אומתנו, איני יודע; אבל בכל תורתו התיחס אלינו כאל אנשים, לא כאל יהודים". וזו היתה סבת מיתתו המשונה: נפש העם נקעה מעל, בן-האדם, שלא היה מצר בצרתו הלאומית (200—202 וגם 210).

הספר השלישי הוא של הרב H. G. Enelow:

View of Jesus. New-York 1920.

לפנינו כאן ישו ליבראלי. אמנם, ישו לא חדש כלום ממה שאין למצוא ביהדות; אבל הוא הביע את הדברים הישנים באופן יותר נמרץ מחכמי-ישראל, ועל כל דבריו מוטבע החותם של אישיותו היחידה.



במינה, שעוררתו לגשם את תורתו במעשים. ולפיכך, אף-על-פי שהיהודים אינם יכולים לראות בו לא רק אלהות—מה שיהא סתירת היהדות כולה—ואף לא משיח—שהרי היעודים המשיחיים הישראליים לא נתגשמו בו ועל-ידי ביאתו לעולם, — הם צריכים לראות בו רב ומורה גדול ויוצא מן הכלל, שנתן צורה חדשה לרעיונות הישראליים, ועל-ידי כך השפיע על האנושיות יותר מכל גדול אחר של ישראל. לפנינו כמעט אוניטאריזם.

ספרים על הנצרות (לא על ישו ביחוד) הם גם-כן שלשה:

אחד גרמני ושני אנגליים. הגרמני הוא זה של הרב J. Eschelbacher (ובתרגום עברי: היהדות ומהות הנוצריות, הוצאת 'הזמן', ווילנה תרע"א), — ספר של פולמוס וסניגוריה כלפי ספרו של בוס.

השני הוא של C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels, 2 vols. London 1909 — פירושי יהודי לאיוונגליון, שמשתרל, מצד אחד, להראות, שהרבה ממה שיש באיוונגליון יש גם בספרות התלמודית, ומצד שני — שהאיוונגליון בכלל עולה על התלמוד והוא ספר עברי, שהיהודים צריכים לקבלו.

ספר מרובה-כמות זה היה סבה לאחד-העם לכתוב את המאמר המזהיר, 'עד שתי הסעפים' (על פרשת דרכים, IV, 38—58, = 'השלח', XXIII, 97—111), שבו נתן הסופר המובהק סימנים מבדילים בין היהדות ובין הנצרות: א) היהדות אינה קשורה בשום אישיות מוחשת; ב) המטרה הדתית והמוסרית של היהדות היא הכלל; ג) הנסים המוסרי של היהדות הוא הצדק ולא הוותור והסגפנות.

נגד ספרו של מונטיפיורי מכון גם ספרו של G. Friedlander, The Jewish Sources of the Sermon on the Mount, London 1911. בבקאות מרובה מראה המחבר, שכל התורה הנוצרית, זולת הסגפנות שבה (ולא רק, דרשת-ההר' בלבד), שאולה היא מן התנ"ך, ספר בן-סירא, צוואות י"ב שבטים, פילון האלכסנדרוני והתלמוד והמדרש בחלקיהם הקדומים. חוץ מזה הוא מוכיח, שישו עצמו לא היה מקיים מה שהטיף (למשל, הטיף שלא להרבות בתפלה—והתפלל כל הלילה, צוה לאהוב את השונאים—ודבר בשנאה על הפרושים, אמר: 'לא תשפטו, כי לא תשפטו'—והוא היה שופט קשה לכל מתנגדיו, ועוד) ועוד גם זאת:

אין קיום לחברה ולמדינה אם יהיו בני-האדם על-פי תורתו של ישו. רק תורת-היהדות ניתנה לבני-אדם מן הישוב ולאומות וחברות ומדינות, שיחיו בה ולא שימותו בה.

לרגלי ספרו של Arthur Drews, Die Christusmythe, Berlin 1909, שחזק את השקפתו המובאה למעלה של קאלסהוף, שינו לא היה ולא נברא, יצאה מחברתו של G. Klein, Ist Jesus eine historische Persönlichkeit? — Leipzig, 1910, שבו הראה, שכל הספרות העברית העתיקה מוכיחה, שינו היא אישיות ריאלית, אלא שצורתה נטשטשה על-ידי האיוונגליונים פחות או יותר.

נשאר לנו עוד לדבר דברים אחרים על אותם מספריהם של חכמי-ישראל, שאינם מוקדשים לישו או לתורתו בשלמות, אבל מקום מיוחד נתבצר בהם לו ולתורתו.

אברהם גייגר הקדיש לישו ולתלמידיו הראשונים שלשה שעורים (9—11) מ,שעוריו בדברי ימי ישראל, שהוציא בשנת 1864 בשם: Das Judentum und seine Geschichte (I. Abteilung: bis zur Zerstörung des zweiten Tempels, 2. Aufl. 1865, SS. 108—148). וכרגיץ הקדיש גם הוא, נספח' (Anhang) ארוך לבקורת ספריהם של שמרויס ורנאן (עמ' 162—187). כרגיץ חושב גם גייגר, שבתורתו של ישו, או אין שום חדש, או החדש מתיצב לפנינו בצורה חולנית ידועה, כמו שהיא מתהווית בזמן חולני' (עמ' 119). אבל, בהבדל מרגיץ, חושב הוא את ישו לא לאיסי או לקרוב לאיסיים ברוח, אלא ליהודי, יהודי פרושי בצביעה גלילית, לאדם, שקוה את תקוות-הזמן והאמין, שבו נתקיימו התקוות הללו. רעיון חדש לא בטא כלל וכלל<sup>1</sup>, וגם לא פרץ את גדריו הלאומיות' (עמ' 117). אמנם, אם

<sup>1</sup> מראה זה, ביחד עם החלטתו של גייגר (שבטעות יחס אותה פראנץ דיליטש לאחר מעוררו המכתב-העתי היהודי של גייגר), ש.סוף סוף לא עשה ישו כלום (Jüdische Zeitschrift, X, 1872, S. 156), עוררה את כעסו של פראנץ דיליטש על גייגר וחבריו, שהם משפילים בזה באופן היותר גם והיותר מרגיז את מי שהוא קדוש למאות מיליוני בני-אדם ושעל-ידי הופעתו נחצתה ההיסטוריה העולמית לשנים בלי שום ספק' (שם, עמ' 308—309). ועל זה השיב גייגר (שם, עמ' 309—311), שהנוצרים משפילים את כבוד קדשי-היהדות עוד יותר, —חשוכה מספקת בשביל הצד הדתי-החברתי שבטענתו של דיליטש, אבל לא בשביל הצד המדעית-היסטורי שבה, שהיא השארה: איך יכולה לצאת אמונה מקובלת למאות מיליוני בני-אדם מרא-כלום?

ידיעותינו נאמנות הן, ראה הכרח לעצמו, כשעמדו המצוות המעשיות לו לשמן, להקל בנוגע לקיומה של מצוה מעשית זו או זו; אבל לעולם לא פסק באמתות הכרתו הראשונה, שהמצוות מאלהים הן ושצף קוצה של יורד מן התורה הכוללת אותן לא יבטל לעולם (עמ' 117—118). אבל הוא שבח וקילס את העניות ואת הבוז לעולם־הזה, את הכוז לכל מה שיוצרים החיים הארציים, ונגה את ההתערבות העליוה בעניני העולם הזה—מה שלא הורו הפרושים' (עמ' 119). ואולם דבר זה לא היה לא התנגדות לתורת־הפרושים ולא נטיה לאיסות, אלא תוצאת המצב הרע של היהודים תחת שלטון הנציבים הרומיים האכזרים. את החידה, איך נוצרה אמונה חדשה על־ידי מי ש'לא בטא רעיון חדש כלל וכלל', פותר גייגר כך: ישו אמר לתלמידיו בחייו, שהוא המשיח ושעמו התחילה תקופת ה'עולם־הבא' או ה'עולם החדש'. הוא מצא מאמינים בזה, וכשנהרג נשתמרה האמונה בו ותלמידיו היו מצפים להתחלת העולם החדש מיום ליום. ולפיכך נעשה ברור להם ברוח, שיגשו קם לתחיה ובקרוב יופיע שנית. אפשר, שהוא עצמו האמין, שהעולם החדש והמלא נפלאות יתחיל עוד קודם שימות, אבל לאחר שמת קבלה אמונתו שנוי זה בהשקפתו. והו הדבר הוודאי האחד, שאנו יודעים ממנו ושיספיק לבאר לא רק את הופעתו, אלא אף את כל התוצאות, שגררה אחריה. עובדה היסטורית זו אין להכחיש ולא להחליש, אבל אין אף להוסיף עליה כלום, כי שום דבר חוץ ממנה אין אנו יודעים בבירור (עמ' 180—181).—בהבדל מגריין, הושב גייגר את טעם קום להאיוונגליוני היותר קרוב לאמת, אף־על־פי שהאיוונגליונים כולם כבר הם מלאים מגמות מאוחרות (עמ' 118). בקורת תולדות־ישו של הנאן ושטרויס, שנתן גייגר, היא מן היותר חריפות והיותר מוצלחות ובעמקותה היא עולה על זו של גריין.

כמעט ההפך הנמור מהשקפותיהם של גריין וגייגר הן אותן שמצאו מקום בפיך האריך, שהקדיש לישו ותורתו מ. פרידלנדר בספרו: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu (Berlin 1905, SS. 314—341) Zur Erstehungsgeschichte des Christentums, Wien) בשאר ספריו (1894; Das Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt, 1897; Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, 1898; Der Antichrist, 1902). היתה תורת הפרושים צית־מכט ושטחית ויבשה



לעומת היהדות האלכסנדרונית, שהיתה רחבה ועולמית וחפשית מכבלי המצוות המעשיות; ואף בארץ־ישראל עצמה היו מחברי ה„גליונים“ (האפוקליפסות) מעין „ספר־הנוך“ מתנגדים להפרושים, ממשיכים את תורת „מוריה־חכמה“ (איוב, קהלת, חכמת־שלמה, ועוד) ומושפעים בהשקפתם על המשיח ועל מתנגדו עזאזל, בלי־על־סמאל (הקולטורה־ההדושה), מן הספרות ההיליניסטית, וביחוד מן הסיבילות (עיין ביחוד עמ' 289—314). אפוקאליפטיקים אלה היו „נביא־ההמון“ (Volkspropheten), כלומר, נביאיו של אלה, עמ־הארץ, שהפרושים התרחקו מעליו ושנאו אותו (עמ' 22—77 וגם 78—113); וגם יוחנן המטביל וישו היו נביאי־עמ־הארץ דוגמת האפוקאליפטיקים (עיין ביחוד עמ' 98—113). פרידלנדר רואה בהשקפתו של ישו על המצוות המעשיות ובהכרתו העצמית הפנימית שתי תקופות של התפתחות: מתחלה היה בעד המצוות המעשיות, אלא שדרש, שתהיינה מתקיימות בכוונה טהורה, ואז התקומם רק נגד הפרושים החנפים ו„פרושי־השוק“, כלומר, נגד הגרועים שבפרושים, שהתלמד קורא להם „מכת־פרושים“ ואף הוא מגנה אותם, אלא ישבזמן מאוחר הכלילו האיוונגליונים את דברי ישו ומסרום כאילו נתכוין לכל הפרושים כולם (עמ' 227—230 וגם עמ' 316—320). ואולם בתקופה המאוחרת של פעולתו היה ישו נוטה לבטל את המצוות המעשיות מפני שהושפע אז מן היהדות ההיליניסטית באמצעותה של האפוקאליפטיקה הארצישראלית. ומתוך שהכיר יותר ויותר בהפסד, שמביאה תורת־האותיות של הפרושים, גדלה בלי משים, בלא שהופרה על־ידי זה האחרות של אישיותו, נטיתו להשליט במקום המצוות המעשיות את המוסריות הטהורה, שהיא מתנגדת בעצם לזו של הפרושים והיא קרובה לזו של נביא־עמ־הארץ (האפוקא־ליפטיקים שבארץ־ישראל) ולזו של פילון ושל האיסיים—אותם האיסיים, שלדעתו הושפעו מן הפילוסופיה היוונית־היהודית של פילון והשפיעו במדה ידועה על יוחנן וישו והנצרנים (עמ' 114—168, והשווה עמ' 321—322 לעמ' 332).—והתפתחות כזו, שאינה מהרסת את אחדותה של האישיות, ניכרת גם בהכרתו העצמית של ישו: מתחלה חשב את עצמו רק לממשיך־עבודתו של יוחנן, ואחר־כך הרגיש בעצמו, שהוא משיח, גואל־העולם ומתקן־הדת (עמ' 322—323). — ישו לא הספיק להסיף את תורתו לגויים והוא פנה רק אל ישראל. אך מיתתו המשונה היתה הדחיפה, שגרמה לתורתו, שתתפשט בין כל העמים על־ידי פוליוס,



ולו—שיהיה לנואל-העולם (עמ' 326—327). אבל, על-כל-פנים, הביא ישו לידי שלמות את האוניוורסאליות של הנביאים, שהסיר מעודיהם כל מה שהיה בהם מן הגבלה הלאומית והתקוות המדיניות ועשה יעודים נביאיים אלה כולם רוחניים (עמ' 335). אהבת-האלהים שלו היתה אישית במובן היותה דבקה באלהים חיים והיתה בלתי-אישית במובן שלא נתקשרו בה שום פניות פרטיות (עמ' 334—336). את הסגפנות לא חייב בהחלט, אבל הניח אותה למסוגלים לה ברוח נכון (עמ' 336—338). עיקר ערך תורתו הוא—מה שדאג לאמנות-הרב של הפרט ואחד אותה עם האמונה הכללית באלהות עולמית (עמ' 338—339).—בנוגע להאיוונגליונים, אין פרידלנדר מבדיל בין שלשת הסו'נאופטיים כלל, וכשהוא מבדילם, הוא מבכר על-פירוב את מתיא, ואפילו את לוקאס, על-פני מארקוס, מפני ששני אלה נראים לו יותר קרובים לרוח ההייליניסטי, שהוא מחבב כל-כך; ומטעם זה הוא משתמש לפרקים אף ביוה'נן. בכלל, אין הוא מקפיד כליכך על הבקורת של המקורות העתיקים, וביחוד על בקורת האיוונגליונים; הוא חושב, שביראת הכבוד בפני המסורת מצטיינת היהדות של כל הזרמים עד התקופה שאחר השליחים, וכמה שרצו חכמי-ישראל לגנוז ספרים ידועים, על-פי רוב לא נועזו לעשות כך, ובכך וראי שלא נועזו לשנות בהם או להשמיט דברים מתיכם ולהוסיף על דבריהם (Vorwort, S. XXIV).

נזכיר עוד ארבעה ספרים, שכתבו יהודים שהתנצרו ושיש בהם איזה חדוש מצד תכנם או מצד לשונם.

אלפרד אָדֶרסהיים (Edersheim), שהתנצר בן כ"א שנה, בשנת 1846, והיה זמן-מה מיסיונר בייאסי שברומיניה, כתב, מלבד את הספרים הנוגעים לעניננו: *Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ; The Temple, its Ministry and its Services*, London 1874, אף את הספר מרובה-הכמות (שני חלקים, ביחד יותר מאלף וחמש-מאות עמודים): *The Life and Times of Jesus the Messiah*, London, 1883, שזכה לחמש הוצאות בחיי-המחבר, ולפני ההוצאה השתי-עשרה שלו (לונדון 1906). — ספר זה קונסירואטיבי הוא עד מאד. כל הנסים והנפלאות של ישו, ואף תחיות-המתים על-ידו בכלל, מובאות

<sup>1</sup> תולדותיו כתובות על ספרו האבסטיוגראפי, שיצא אחר מותו: Tohu Va-Bohu, London 1890, ובקצרו עיין: Jewish Encyclopedia, V, 39.

בו בתור עובדות נאמנות<sup>1</sup>). כל מה שמסופר באיוונגליון הוא בעיניו עובדה היסטורית, אלא שהוא מרצה את הספורים היותר מוזרים בהרצאה מדעית-מדומה<sup>2</sup>. — בקורת-האיוונגליון אינה מצויה בספרו כלל. הוא אינו מבכר שום איוונגליון ס'נאופטי על פני חברו ומשתמש באיוונגליון של יוחנן כְּבְמִקְוֹר הִיסְטוֹרִי גָמוּר, בלי שום הכדל בינו ובין הס'נאופטיים. בהקדמת ספרו הוא אומר, שלא היתה כוונתו לכתוב תולדות ישו, כי לביאוגרפיה אמיתית אין החומר של האיוונגליונים מספיק, ואף לא לשם ביאוגרפיה כתבו האיוונגליסטים את בשורתיהם<sup>3</sup>: ספרו הוא פחות או יותר, פירוש על ארבעת האיוונגליונים<sup>4</sup>. ואף-על-פי-כן הוא מפרט את כל המאורעות שבחי-ישו כפי שהם באיוונגליונים. והוא עושה זאת בפשטות מרובה: כל מה שחסר במארקוס הוא ממלא על-פי מתיא וכל מה שחסר במתיא הוא ממלא על-פי לוקאס, וכל מה שחסר בשלשתם הוא ממלא על-פי יוחנן, ולהפך. זוהי הארמוניסטיקה משונה, גבוב ספורים ואגדות אלה על גב אלה. פעמים שהוא מוצא איזה טעם מושכל, מפנימה החסיר אחד מן האיוונגליסטים מה שספר חברו, ועל-פי רוב אינו מבקש טעם לזה, שהרי, לדעתו, אי-אפשר לנו לדעת בבירור, מה היתה תכלית חברו של כל איוונגליון, ואפשר שלתכלית זו, שאינה ידועה לנו, החסיר איוונגליסטן אחד מה שאירע באמת ומה שספר האיוונגליסטן חברו, שתכליתו היתה אחרת<sup>5</sup>. מצד קביעת מאורעותיו של ישו אין, איפוא, שום ערך מדעי לספרו, למרות כל בקיאותו בספרי החכמים שקדמוהו והשגותיו ה,הגיוניות על דבריהם. ואולם יש ערך אחר לספרו: בו (וכן גם בספרו הנזכר: Sketches of Jewish Social Life etc.) אנו מוצאים ציורים נאמנים מן החיים החברותיים — ובמדה ידועה אף מן החיים הכלכליים — של היהודים בימי ישו. כאן עמדה לו באמת בקיאותו הגדולה בספרות-ישראל. מי שמבקש להכיר את צורתם של חיי המשפחה, החברה, הכפר, העיר, המדינה, של חנוך-הבנים, של סדר-העבודה, של עבודת-האדמה, של

<sup>1</sup> עיין, למשל, I, 143—138, 159—150, 560—553, 627—634; II, 308—326, 629—623, ועוד.

<sup>2</sup> עיין, למשל, ביאת המנים של המורה לירושלים ולבית-לחם לאחר שנולד ישו I, 202—216.

<sup>3</sup> עיין: Preface to the First Edition, p. VII.

<sup>4</sup> שם, עמ' XIV. — <sup>5</sup> עיין: II, 312.

התלבושה, ועוד, ועוד, יכירם מתוך ספרו של אָדרסהיים, אם לא במדה מספקת — לכל הפחות במדה יותר הגונה ממה שיכירם מתוך כל ספר אחר על, תולדות ישו. ובשביל זה כדאי הוא לתשומת-לב.

ולעומת זה, ציורו מן החיים הרוחניים של היהודים בימי ישו לקוי הוא מכמה צדדים. קודם-כֹּל, לא שכח אדרסהיים את עסקו הקודם — את המסיונרות, והוא רואה את עצמו מחויב להטעים בלא סוף את יתרונה של תורת-ישו על תורת-הפרושים (מה שהוא קורא „מסורתיות“ — Traditionalism). לתכלית זו הוא מתאר את תורת-הפרושים בצבעים היותר שחורים שאפשר. אמנם, לפעמים מתמלטים מעטו אף דברי שבה וכבוד להיהדות, אבל גם אז הוא משתדל להבליט, שהנצרות בצורתה של תורת-ישו עלתה עליה בפל<sup>1</sup>. מבין הוא, למשל, שבלא המצוות המעשיות שבתורה-שכתב לא היה המונותאיזמוס מתקיים ושבמצב הנפסד של העולם העתיק מן ההכרח היה להרבות בדברים מבדילים בין ישראל לעמים כדי שלא יטמע זה באלו (1, 3); אבל אינו מבין דבר כזה ביחס אל המצוות המעשיות שבתורה שבעל-פה. ואולם חסרון זה שבספרו אינו היחיד. יש בו שלש טעויות גסות, שנכשלו בהן כמעט כל חכמי-הנוצרים, אלא שהם יכולים להתנצל באי-ידיעה יותר ממנו. ראשית, לא השיב אל לבו, שהתלמוד בחלקו ההלכותי הוא לא רק ספר דתי, אלא גם ספר-חוקים. ובספר-חוקים אי-אפשר להם להמחוקקים שלא ישלבו בפרטים קטנים שבקטנים. מנקודת-מבט זו אין הלכות-שבת, שהוא נותן ב„נספח“ מיוחד שבסוף ספרו (II, 777—787) בפרטות היותר גדולה כדי להראות, כמה פעוטות וצרות היו השנותיהם הדתיות של הרבנים, נוראות כל-כך: הלכות אלו הן חוקים דתיים, וטבע החוקים הוא פרטותם; וכמו בכל דבר, שיש לו יחס אל יוריקספּוֹרְדֵּנְצִיָּה, אף כאן הסורמאליות ופירוט-המקרים (הקאזואיסטיקה) הכרחיים הם. — שנית, לא השיב אל לבו, שהתלמוד בחלקו האגדתי הוא לא רק ספר דתי, אלא גם — וביחוד — ספר פיוטי, קובץ של הפיוט העממי, ובקובץ כזה אי-אפשר שלא תכאנה גם אגדות משונות ועבות כשקים. ובכן לחנם הוא מדמה להבליט את ההשנות הנסות מן האלהות ואת ההתנדרות וההתרברבות של הרבנים כאחת על-ידי מה שהוא מביא את האגדה המשונה שבכבא מציעא (פ'ו ע"א) בדבר

<sup>1</sup> עיין, למשל, מה שכתב על הל' ל, ז, 128—129.



המחלוקת בין הקדוש־ברוך־הוא והפמליא של מעלה, שהכריע בה רבה בר נחמני (I, 409—410), או את המאמר האגדתי, שאלוהי־ישראל עוסק במקרא ביום ובמשנה ברילה, מתעטף בטלית ותפילין, ועוד (II, 15—16; I, 144 בהערה). בהקדמתו להוצאה השניה והשלישית של ספרו (עמ' XVII—XX) מתנצל אדרסהיים באריכות על שחשדו אותו באנטישמיות ומטעים, שאין כל מה שהביא מן התלמוד והמדרשים נותן מקום לאנטישמיים להתנפל על היהודים מפני שלשה טעמים: ראשית, אין הדברים הקשים על הנכרים שבתלמוד ובמדרשים מתיחסים להנוצרים; הם נאמרו על עובדי־האלילים, שהצרו לישראל מאד, ומבעי היה הדבר, שבני־ישראל ישנאו אותם<sup>1</sup>); שנית, צריך לזכור את הזמן, המקום והמסבות, וכשם שאין להאשים את הקאלוויניסטים של עכשיו על ששרף קאלווין רבם את מיכאל סירווי, כך אין להאשים את היהודים של עכשיו על היחס הקשה, שהתיחסו רבותיהם אל הנכרים לפני כמה מאות שנה; ושלישית, היהודים של עכשיו אינם מחזיקים עוד בהשקפות הנושנות של בעלי־התלמוד, ותורת־המדות של היהודים המודרניים נעלה היא כמסרה באמת. — ועל הטענה, שכל מאמר תפל שבתלמוד יש למצוא מאמר נאה כנגדו, הוא משיב, שמגמתו היתה להציע, לא איזו החלטה או השקפה בודדת של הרבנות, אלא את תורתה ומגמתה הכלליות (עמ' XIX). ואולם הוא חטא דוקא במה שלא שם לבו אל הזמן והמקום ואל, תורתה ומגמתה הכלליות של היהדות הפרושית. אילו היה שם לבו להזמן והמקום, לא היו כמה וכמה חוקים וסייגים מצד אחד וכמה וכמה אגדות תפלות מצד שני מגוחכים כל־כך בעיניו, כמו שאינם מגוחכים בעיניו הספורים האיוונגליוניים כדבר גירוש הרוחות הרעות וכניסתן בחזירים. החלטה או השקפה בודדת מן התלמוד דוקא היא יכולה להחשב בעינינו תפלה ואפילו גרועה, בעוד שתורתו ומגמתו הכלליות של תלמוד זה הן שיצרו את הסביבה הרוחנית האחת, שבה היה יכול להגלד אדם מוסרי גדול ובעל רגש דתי חזק כהלל. — ואולם מתוך השקפה מדעית טהורה גרועה משתי טעויותיו המנויות היא טעותו השלישית, שהיא משותפת לכל חכמי הנוצרים, שכתבו על תקופת־ישו, וכמעט לכל חכמי־ישראל, שעסקו בתקופה זו: הוא אינו מבדיל

<sup>1</sup> צד-של-התנצלות זה, שיש ליהודים הקרמונים, הזכיר גם בסוף הפרק השביעי מספרו (I, 89—92), שתאר בו את שנאת חכמי-התלמוד להנויים.



בין המקורות העתיקים באמת של היהדות הפרושית ובין המקורות החדשים ביחס. מי שמביא ראיות על השקפותיהם של היהודים בימי-ישו מדברי האטוראים או גם ממדרש מאוחר כ, פרקי ר' אליעזר, כמו שעושה אף אדרסהיים בהוצאת ההשקפות המשיחיות של היהודים (I, 160—171 וגם Appendix IX, II 741—710), הרי זה כאילו הביא ראיה מדברי סופוקלס ואברפיֶדס על ההשקפות, ששלמו בתקופת שירי-הוטירוס, או אף מדברי האסכולסטיקים הראשונים על השקפותיו של ישו. חסרון עצום זה, שעוד נזכרה לשוב אליו לא אחת ושתיים, מקטין את ערך ספרו של אדרסהיים למרות כל השקידה והבקיאות שבנו. ההפך מספרו של אדרסהיים בכל הנוגע להערכת היהדות של תקופת-ישו הוא ספרו של דניאל חוולסון (D. Chwolsohn) *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, St. Petersburg 1892 (הוצאה שניה בלא שנויים, אבל בהוספות הרבה בסוף הספר, לייפציג 1908). מעיקרו הוקדש ספר זה רק לשאלה פרטית, שנוגעת אל תולדות-ישו: איך אפשר להתאים את הידיעה שביוחנן, שעל פיה נצלב ישו בערב-פסח, שחל להיות בערב-שבת, ואכל את הפסח בִּיגֶן ניסן, עם הידיעה של הסוֹנְאוֹפְטִיִים, שישו נצלב ביום ראשון של פסח, שחל להיות בערב שבת, ואכל את הפסח בִּיֶדֶן ניסן?—אבל בדרך-הלוחו נוגע חוולסון בהרבה שאלות חשובות על יחסו של ישו אל תורת הפרושים ואף על יחסם של הצדוקים אל ישו ועל החלק, שיש להפרושים והצדוקים במיתתו<sup>(1)</sup>, וחזן מזה—גם על הערך, שיש להספרות התלמודית כשביל הבנת האיוונגליונים<sup>(2)</sup>. לדעתו של חוולסון, נהג ישו כל ימיו כפרושי נמור וקיים את כל המצוות המעשיות כפי שהורו הם. כי מקולקלים באמת היו לא הפרושים, אלא הצדוקים והבייתוסים (וחנן וקייפא היו מבית-בייתוס, כידוע). ישו לא אמר ולא הורה שום דבר, שהפרושים האמתיים לא היו יכולים לחתום עליו, ולא עשה שום דבר, שהפרושים היו יכולים להקפיד עליו<sup>(3)</sup>. בקובץ פתגמיו ותורתיו

<sup>(1)</sup> אנב: מצוינות מאד הערותיו של חוולסון (עמ' 73—74) על הדברים הקשים, שסברוים בעלי-החלמוד כלפי עמ-הארץ, ובהם יש תשובה מספקת על התנפלויותיו וכרכויו של סרירל נדר כספרו: *Die religiösen Bewegungen etc.*, SS. 78—113.

<sup>(2)</sup> עיין שם, *Anhang*, SS. 67—125.

<sup>(3)</sup> עיין סוף ההערה 2, שהיא שייכת לעמ' 95—96.

של ישו, אילו היה יצוק בצורה אחרת, באופן שיוצרים לא היה ניכר, היה כל יהודי חסיד רואה, ספר־מוסר' (Mussar-Sefer) נאה' (עמ' 88). בנוגע לתורתו של ישו, הרי רגיל הוא היהודי בבטויים, אבינו מלכנו' ו, אבינו שבשמים'; ו, בנינים אתם לה' אלהיכם' שבתורה מתאים אל, בנינים למקום' שבתלמוד. מה שמען ישו כלפי הפרושים החנפים במתיא, כ'ג, טוען כלפיהם גם התלמוד (ר' יהושע בן חנניה, 50—130 לספה'נ) במשנה (סוטה, פ'ג, מ'ד) המדברת על, מכות פרושים', כברייתא הידועה (סוטה, כ'ב ע"ב והמקבילות) על שבעת מיני פרושים, שחולסון חושב אותה לעתיקה מאד, שהרי הכנויים העממיים שבה כבר אינם מובנים אף להאמוראים (עמ' 117), ובפסיקתא רבתי (פכ"ב), שבה מדובר על הפרושים החנפים, שמתעטפים במלית ותפלין למען כחש; ואף ישו לא דבר אלא כנגד הגרועים והחנפים שבהם. מעתיקי האיוונגליונים שָׁבְשׁוּ כמה פעמים מלת γραμματεῖς (סופרים) וכתבו במקומה Παρισῆαῖοι (פרושים) או הוסיפו אחריה מלה זו, ובאמת כמה פעמים הכוונה במלה הראשונה לסופרי הצדוקים (עמ' 113), וצדיק כאמונתו יהיה' היא גם בתלמוד (מכות, כ'ג ע"ב וכ"ד ע"א) יסוד כל התורה, ו, דיעלך סני לחברך לא תיעבד' או, ואהבת לרעך כמוך' היא כן התורה כולה אף לדעתו של הלל (שבת, ל"א ע"א). ובמעשה היה ישו נוהג ככל הפרושים: בוצע את הלחם, זהיר בכרכה וקידוש, ואפילו בתחום־שבת, אוכל את הפסח וקורא את ההלל הגדול. כשהרשה לתלמידיו לקטוף מלילות בשבת, התנצל על זה בראיות ממה שאכל דוד מלחם־הפנים וממה שבבית־המקדש מקריבים קרבנות בשבת ואמר, שהשבת ניתנה בשביל האדם ולא האדם בשביל השבת' (מתיא, י"ב, א'—ה', ומארקוס, ב', כ'ג—כ"ז); וממש בקל־והוטר מבית־המקדש ובראיה מלחם־הפנים, שאכל דוד (זה האחרון—בילמדנו, ילקוטי ח"ב, ס"י ק"ל), מוכיחים גם הפרושים, ש, פקוח־נפש דוחה שבת'; ולא עוד, אלא שהם אומרים (תנאי קדמון, ר' שמעון בן מנסיא במכילתא, שמות, ל"א, י"ד, ראש פרשה א'): השבת מסורה לכם ואין אתם מסורים לשבת' (עמ' 92). בעניני גיטין קרוב ישו לבית־שמאי ולא לבית־הלל, שהיו מקילים בהם. אזהרתו שלא להשבע אפילו על האמת מתאמת להן צדק ולא צדק' של התלמוד (ספרא, קדושים, ח', ז', והמקבילות). תלמידיו מזולזלים בנשילת־ידיים; ואולם אין זה עוון חמור כל־כך, וכפי הנראה, היו מזולזלים בה היהודים בימי ישו בכלל, מפני שמתחלה נתקנה רק

לאכילת קדשים ותרומה. דבריו נגד הפרושים בהלכות נדרים (מארקוס, ז', י"א, ומתיא, ט"ו, ה') הם ההפך ממה שיש בתלמוד ובוודאי כך נהגו רק תנאי אחד ותלמידיו, שדעתו, דעת-יחיד, לא נשתמרה בתלמוד. דבריו על מאכלות אסורות (מתיא, ט"ו, י"א—כ', ומארקוס, ז', ט"ו—כ"ג) אי-אפשר שיובנו כפשוטם: אילמלי כן היה פוילוס סומך עליהם נשבא לבטל את המצוות המעשיות (כדברי גריץ, עיין למעלה, עמ' 99). — ובכן גם תורתו של ישו וגם מעשיו מתאימים רובם ככולם לתורתם ומצוותיהם של הפרושים. ובאמת אנו רואים את הפרושים מרשים לישו לדרוש בבתי-כנסיותיהם וקוראים אותו אל משתאותיהם, ואף הוא מהלל את השקפתו הדתית של אחד מהם. על מה, איפוא, היו יכולים הפרושים הללו לדון אותו למיתה? — מסית ומדיח' או נביא-שקר' אינו חייב מיתה אלא עד שיסית לעבוד עבודה-זרה, — מה שאי-אפשר לומר על ישו בשום אופן (עמ' 88, הערה 1). כל משפטו של ישו עם כל עוותהדין שבו לא נעשה על-פי דיניהם של הפרושים. ואמנם, בסנהדרין לא היו אז הפרושים המכריעים כלל. באמת, רק הצדוקים, שדיניהם היו קשים ביותר לעומת הדינים הנוחים של הפרושים (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, י"ג, י', ו', וכ', ט', א'; מלחמות, ב', ה', י"ד) ושם שופטיהם נשתנה כפי העם, לרוב אכזריותם, מדייני-נזרות' לדייני-גזילות', יכאים היו מפני ישו, שלא הבינו את הרוחניות שכתורתו, שמא מורד וקושר הוא בתור משיח. על-כן הנהו למיתה על-פי דיניהם הקשים בישיבה הטובה של לילה ואף שכרו אנשים מן העם, שידרשו את צליבתו (עמ' 118—120, 124—125).

לדעתו של הוולסון, היה איוונגליון ארמי קדום המקור הכללי של הס'נואופטיים (עמ' 11—12). מתוך שלדעתו עדיין ידעו יוחנן ולוקאס את מנהגי-ישראל בדבר הפסח, הוא בא לידי מסקנה, שאין לאחר את האיוונגליונים הנקראים על שמם אלא עד 50—55 לספה'נ (עמ' 66). אף-על-פי שבמקום אחר (עמ' 98) הוא מרמז, שיוחנן מאוחר הוא משאר האיוונגליונים ושכולם מושפעים הם מן ההתפתחות ההיסטורית של הנצרות הקדומה. מארקוס, שעדיין הוא מרבה ליחס לישו דברים קרובים למנהגי-הפרושים ולרוחם של רוב היהודים בימי בית שני, השתמש במקורות יותר קדומים. — חוץ מזה, מביע הוולסון את הרעיון הראוי לתשומת-לב מיוחדת, שאמנם להבנת הנצרות כפי שהתפתחה מפוילוס ואילך



חשובה מאד הכרת הסיביליזנות, ספרי-פילון והספרות היוונית בכלל; ואולם להבנת ישו עצמו דרושים ביותר ספרי-הנביאים והאגדה התלמודית, שהיא חשובה לתכלית זו אפילו מן הספרים הגנוזים והחיצונים (האפוקריפים והפסידוֹאֶפִּיגְרָאֶפִּים) הארצי־ישראלים הקדמונים, כי ישו עצמו לא הושפע מן הספרות היוונית, ואפילו הספרות החיצונית לא השפיעה עליו הרבה. לכל הרעיונות החשובים הללו נשוב עוד להלן.

וגם מחברת אחת כתב חוולסון על ישו נגד - Die Christus-mythe של דריווס. שם המחברת היא: Ueber die Frage, ob Jesus gelebt hat, Leipzig 1910. חוולסון משיב על ה"שאלה, אם חי ישו" - בחיוב, על-פי הוכחות מן הספרות העברית העתיקה בהקבלה אל האיוונגליונים ובתשומת-לב אל "רוח-היהדות" ורוח-ארץ-ישראל שבהם. ספר מחוסר כל ערך מדעי, הוא ספרו של דיי-יונגי (De Jonge, Jeschua, der klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes. Berlin 1904). דיי-יונגי, - יהודי גרמני, שהתנצר ולאחר שלש שנים רצה לשוב ליהדותו, אבל עם הגבלות איוונגליוניות " (mit evangelischen Vorbehalten) ורא קבלוהו רבני-ברלין, - משתדל להוכיח, שישו ותלמידיו היו יהודים נטורים וכשרים. לדעתו, היה ישו תלמידו של הלל ולא שנא לא את החיים ולא את הקולטורה ואפילו לא את העושר הנקנה בכשרות. וביחד עם זה אין ישו משיח, אלא יותר ממשיח. בהוכחות מדעיות אין דיי-יונגי רואה צורך גדול: כל מה שהוא נגדו הוא זיף הכנסיה הנוצרית. ודי להזכיר, שהוא מבכר את יוחנן על-פני הסו'נאופסטיים, - כמובן, רק בכל מקום שהוא מוצא דבר זה יותר יאה לתכלית תאורו של ישו בתור קרוב לאלהות.

הספר האחרון, שזכיר בוה, הוא כתוב עברית<sup>1</sup> מאת ס. לְבֶרְטֹוֹב (Paul Levertoff): בן-האדם. חי ישו המשיח ופעליו. הוצאת עדות לישראל (חברה מיסיונרית), לונדון (קראקה) 1905. בהקדמתו מתפלפל המחבר - יהודי רוסי, שהתנצר ונעשה מיסיונר - עם, אחד העם' וד'

<sup>1</sup> יש בעברית עוד ספר אחד בשם "חלקת מחוקק" מאת גרשום באדר (קראקא תרנ"ג), שמחברו מתחפש כאילו הוציא אותו מתוך כתב-יד, ובאמת נכתב על פי "תולדות ישו" הישנות בצירוף ידיעות איוונגליוניות מסורסות אחרות, ובכן אין לו שום ערך מדעי, ואף ערכו הספרותי אינו גדול.



ניימארק וש"י איש הורוויץ וד"ר בֶּרנפֶּלד וכותב הטורים האלה על שבמאמריהם, שנדפסו ב'השלח' על מהות־היהדות, לא הכירו ביתרונה של הנצרות. ובכן כוונת המחבר גלויה: לצוד נפשות להנצרות מתוך יהודי־רוסיה, שקוראים עברית (למרות מה שהוא אומר ב'פתח דבר' שלו, עמ' XXI, שלא נתכוין בספרו, חס ושלום, 'לשם פתוי'); ובספרים כאלה, כמובן, אין מקום לא למדעות אויב־קטיבית ולא לאמונה תמימה. ואולם צריך להודות, שחרוץ הוא המחבר ולא השפיע עלינו רוב נסים ונפלאות, שאין אנו יכולים לקבל: הוא יצא (כמו שהוא מודה בהקדמתו) בעקבות ספרו הנאה של (בלא P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu erzählt (erläutert), אלא שהוא מבליע נסים מועטים והטפה מיסיונרית הטופה בתוך הרצאת עובדות טבעיות (כמובן, לא תמיד מבוררות כל צרכן) וכתוך הצעת התורות המוסריות של ישו...

וזהו הספר היחיד, שיש בספרות העברית החדשה על ישו ותורתו!...

## VII. התוצאות.

לא בלא כוונה ארך הפרק האחרון יותר מן הנראה כהכרחי בהשקפה ראשונה. חוץ ממה שהיה צורך גדול לתת לקוראים העבריים, שבלשונם אין שום ספר מדעי על בקורת האיוונגליונים ועל חקירת תולדות-ישו, מושג נכון מן העבודה הגדולה והקשה, שעבדו חכמים למאות מכל העמים במשך מאה שנה ויותר עד שעלה בידם לפזר את הערפל הדתי, שהליט את המקורות הראשונים של הנצרות ואת תולדות-מיסדה—הלא רק אחר הרצאת כל הדעות העיקריות על האיוונגליונים ועל ישו אפשר לנו לקבוע אותן ההשקפות על אלו ועל זה, שהן נראות לנו כנכונות, בתור תוצאותיה של העבודה הגדולה הנזכרת, ולהתחיל בהרצאתן של תולדות-ישו בלא שום צורך להכנס בפולמוס של סופרים על כל שאלה איוונגלינית פרטית ועל כל פרט מחיי-ישו.

וההשקפות הללו, שעוד תקבלנה אשור והזוק במרוצת הספר הנוכחי, הן: האיוונגליון של יוחנן אינו ספר דתי-היסטורי, אלא ספר דתי-פילוסופי. הוא נתחבר אך קרוב לאמצע המאה השנייה לספירת-הנוצרים, כשהנוצרים כבר נבדלו מן היהודים, לכל הפחות, בתור כת מיוחדת, שדבר אין לה עם היהדות הרשמית, וכשכבר היו שייכים לכת זו נוצרים אליילים הרבה. תכליתו של האיוונגליון הרביעי היא—להאר את ישו בתור, לוגוס<sup>1</sup>, בתור, דבר-ה" במובן הפילוני היותר קיצוני, ועל-כן הוא משמים כל מה שהוא אנושי יותר מדאי בחייו ובמיתתו של ישו. אפשר, שיש גם בו פרטים היסטוריים מועטים, שהיו מסורת בידי מחברו (שבוודאי לא היה יוחנן, תלמידו של ישו), אבל בכללם יש לו ערך תיאולוגי ולא היסטורי או ביאוגראפי.

מן הסוג-נאופטיים היותר קדום הוא, על-פי מארקוס<sup>2</sup>, שנתחבר קרוב לימי החורבן (לערך 66—68), אפשר, עלידי אחד מתלמידיו של מארקוס, תלמידו של פטרוס. הוא שאב את ספוריו ממקור ארמי (או עברי) קדום, שעל-פי עדותו של פפייס<sup>3</sup>, היה מחברו מארקוס האמתי (תלמידו של פטרוס) ושהיו בו גם ספורים וגם שיחות, אלא שהאחרונות לא היו מרובות כל-כך. המקורות הארמיים (העבריים) האלה

<sup>1</sup> עיין למעלה עמ' 73.

היו בכתב ולא בעל־פה, ועל־ידי זה מתבארים השוניים המרובים, בעוד שהשנויים החשובים מתבארים על־ידי שנויהמקורות והשנויים הקלים — על ידי מה שהקדמונים לא היו מדקדקים כל־כך בשעה שהיו מביאים דברים מספרי אחרים, ואפילו מספרי עצמם: שנויים קלים במספרים ובמלות יש לרוב גם בין קדמוניות־היהודים<sup>1</sup>, ומלחמות־היהודים של יוסף בן מתתיהו אף במקום שאנו רואים ברור, שאך מקור אחד היה לפני מחברם. — מן המקורות הארסיים הללו נובע המאמר הארמי: אגא לא למיפחת מן אורייתא דמשה אתיתי ולא (אלא) לאוסופי על אורייתא דמשה אתיתי, שהוא מובא בספור על אימא שלום והפילוסוף, שהיה בשכונתה, ספור, שאירע מיד אחר החורבן<sup>1</sup>). — אחר מארקוס נתחבר מתיא על־פי מארקוס שלנו ועל־פי קובץ של שיחות (לוגיה) ארמי (או עברי), שרשם אותן (לפי עדותו של פייס) מתיא המוכס, היותר משכיל שבין תלמידי ישו, בצירוף שמועות, שהיו מתהלכות בין התלמידים ותלמידי־התלמידים. ספר זה נתחבר אחר החורבן, קרוב לסוף המאה הראשונה לספה"ג, על־ידי אחד מתלמידיו של מתיא בשביל יהודים נצרנים, שהעיקר היה בעיניהם — להסמיך את כל מאורעותיו של ישו על הכתובים ולהבליט את מוצאו האלהי, מפני שהיהודים התיחסו אליו לא כל־כך בשנאה כמו בכזו ובהתול. מטעם זה עצמו מורגשת בכשורתו של מתיא שנאה עצומה ליהודים בכלל ולפרושים בפרט: הכתות בנות אמונה אחת, שיש עוד יחס של קורבה ביניהן, שונאות וצוררות זו את זו הרבה יותר מן האמונות הנפרדות זו מזו, שכבר פסק הקשר שביניהן. — האחרון שבין הסוֹנְאוּפְסִיִּים הוא לוקאס הרופא, תלמידו של פוילוס. בימיו כבר נכתבו כמה וכמה ספרי תולדות־ישו והוא בא לבור את היותר מתקבל על דעתו שבנולם ולהרצות כל זה בסדר נאה (כמו שהוא מעיד על זה בעצמו בראש ספרו). הוא כבר היה בעל השכלה יוונית והשתדל לתת פנים היסטוריות לספוריו, ואפילו לאגדותיו, ולתכלית זו הוא מקשר את השיחות במעשים ולהמעשים הוא משתדל לתת מסגרת כרונולוגית. בימיו כבר היתה הנצרות רחוקה מן היהדות הרבה יותר מבימי מארקוס ומתיא, ועל־כן אינו צורך כל־כך את היהודים הפרושים והמרירות שבדבריו פנה קצת. רוח יוונית מנשבת בספרו, שהוא בעין מעבר ליוחנן. הוא נתחבר בתחלת המאה השניה לספה"ג.

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמ' 37—39.

כמו שמעיד פפייס (למעלה, עמ' 73), כתב מארקוס (תלמידו של פטרוס), כל מה שזכר מדבריו ומעשיו של המשיח בדיוק, אבל בלי סדר. העדר-סדר זה נשאר אף בכל האיוונגליונים שלפנינו, ששאבו ממקור קדום זה. ועל-כן קשה לתת ביאוגראפיה שלמה של ישו לא כל-כך מפני מעוט החומר ואי-כוונו כמו מפני שאין אנו יודעים, מהו המוקדם ומהו המאוחר במעשיו ובדבריו של ישו: הספורים והשיחות נמסרו מן השלוחים כפי מה שזכרו אותם בשעה שמקרום, ואחר-כך נסדרו ספורים ושיחות אלה כפי שמצאו תלמידיהם האיוונגליסטים. לנכון לסדרם לפי טעמם ומטרותיהם הדתיות (כמובן, שלא בכוונה מכוונת, אלא מפני שעיקר חבור האיוונגליונים היה בעיניהם מעשה דתי ולא היסטורי או ביאוגראפי).

ואולם לכפור לגמרי בהיסטוריותם של האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפְטִיִּים נעשה אי-אפשר דוקא על-ידי החקירות הרחבות בכל ענפי היהדות של תקופת בית שני. למרות כל השתדלותם של האיוונגליסטים להבליט את הנגוד העצום שבין ישו ובין היהדות הפרושית, כל צעד מצעדיו, כל מעשה ממעשיו וכל דבור מדבריו מזכירים לנו, על-פי רוב בתור אשור ולפעמים בתור נגוד, את ארץ-ישראל שבימיו, את חיי-ישראל של זמנו ואת היהדות הפרושית של סוף בית שני. אחת היא, אם מעשיו, או משליו, או תוכחותיו מקיימים איזו הלכה, או איזו אנדה, או איזה סדרש, או מתנגדים להם. — על כל פנים אינם מובנים בלי הכרת התורה שבעל-פה כמצבה בימי הלל ושמאי.

ובכן, על-ידי התוצאות החשובות כל-כך של בקורת האיוונגליונים, של הקירת תולדות-ישו ושל הכרת היהדות בימי בית שני סר הערפל המסתורי והדונמאטי גם מעל ישו ואנו יודעים עתה, מה יש לרחק ומה אפשר לקרב בספורי האיוונגליונים, מה מוקדם ומה מאוחר בהם, מה יחסו לו האיוונגליסטים בלי משים מתוך מנמותיה של הכנסיה הנוצרית שאחר פטרוס ופולוס ומה נשאר להם בלי משים מרשומיו הלאומיים הישראליים. ואך על-ידי-כן אפשר לנו להכיר את ישו ההיסטורי, — את ישו היהודי, שהיה יכול לצאת אך מישראל, אבל מפני מסבות היסטוריות שונות ומפני תכונות אישיות אחדות, שנכירן בפרקים הבאים, לא היה ישראל יכול לקבל אותו בתור משיח ואת תורתו — בתור תורת-הגאולה.



ספר שני:  
התקופה.



## הערות כלליות.

קודם שאעבור אל תולדות-ישו בעצם אני מוצא לנכון לתת מושג כללי מן החקופה, שבה נולד, חי ופעל, כלומר, מן המצב המדיני, הכלכלי והרוחני של ארץ-ישראל ושל עמ'היהודים בימי ישו\*).

אבל קודם כל יש לי להעיר הערות אחרות:

1. כאן אפשר לתת רק מושג כללי מטעם של היהודים בימי-ישו. אילו הייתי בא לרונן גם על פרטי-המצב, היה דבר זה תופס מקום יותר רחב מתולדות-ישו כולן. חוץ מזה הייתי צריך או לחזור פעם בפעם, כשהייתי מגיע בהרצאת עצם מאורעותיו של ישו לפרטי-חייו, תורתו ומעשיו, על אותם הדברים, שכבר שמענום כאן; וזו אינה אלא חזרה מנגעת. על כן אעסוק בפרטי-המצב אך כשיהיה צורך בדבר בקשור עם תולדותיו העצמיות של ישו.

(\* אין כמעט שום חכור מן החכורים המנויים בפרקים הקודמים של הספר הנוכחי שאינו מדבר על המצב המדיני, הכלכלי והרוחני בימי ישו. אציון בזה רק את הספרים המקיפים היותר חשובים:

בעברית: יצחק אייזיק הלוי: דורות הראשונים. חלק ראשון, כרך שלישי (מסוף ימי-החשמונאים עד ימי נציבי רומא). פראנקפורט עיני טייך, תרס"ו. זאב יעבץ: תולדות ישראל. חלק חמישי (מראשית שלטון הורדוס עד אחר חורבן בית שני). קראקה תרס"ד. גריץ-שפ"ר: דברי ימי ישראל. חלק ראשון מעמ' 338 עד סוף החלק. וחלק שני טחלחלו עד עמ' 59. בהוספת תרגום הפרק על ישו הנוצרי, שנספח אל תרגום החלק היא של גריץ, שהתרגם י"א טריוו"ש, ווילנא תרס"ט.

בגרמנית: H. Grätz, Geschichte der Juden, Band III, 1. 5. Auflage, Leipzig 1905; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Band I—III, 4. Auflage, Leipzig 1901—1907; A. Schlatter, Israels Geschichte von Alexander des Grossen bis Hadrian. Stuttgart 1900; J. Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte. 5. Auflage, Berlin 1905.

בצרפתית: J. Salvador, Histoire de la domination Romaine en Judée etc., Paris 1847; E. Renan, Histoire du peuple d'Israël, T. V. Paris 1893; J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain. T. I—II.

.Paris 1914

2. בלא להכריע כאן את השאלה הסבוכה, מהו היסוד בחיים ההיסטוריים ומה היא העליה -- אם החיים הכלכליים הם היסוד והחיים המדיניים והרוחניים אינם אלא העליה שעל גביו, כדברי המאטריאליסטים ההיסטוריים, או, להיפך, החיים המדיניים והרוחניים הם עיקר ההיסטוריה והחיים הכלכליים אינם אלא הכנה לזו, כדברי מתנגדיהם, -- מוצא אני כאן לנכון לדבר על החיים המדיניים תחלה ואחר כך על הכלכליים והרוחניים. וטעמו של דבר: מפני שהמצב המדיני של ארץ-ישראל בימי-ישו לא הותנה כל כך על-ידי החיים שמבפנים כמו שהותנה על-ידי החיים שמבחוץ, כלומר, על-ידי כחם של לגיונות רומי. הרומיים כבשו לא את יהודה בלבד, אלא מדינות למאות, שתנאייהן הכלכליים היו שונים ומשונים אלה מאלה. הרי שהמצב הכלכלי, המבוסס על ההתפתחות הפנימית, לא היה כה מכריע בהתגלמותו של המצב המדיני, שנתקווה על-ידי כח בא מן החוץ. ולפיכך יקדם תאורו של המצב המדיני לזה של המצב הכלכלי והרוחני.

3. כתבי תולדות-ישו ככותבי תולדות-הנצרות, או, כמו שהחכמים הנוצריים אומרים, טאורעות-הזמן של הברית החדשה' (Neutesta-mentliche Zeitgeschichte), רגילים להתחיל את תאור המצב המדיני בימי-ישו בפולמוס-אנטיוכוס (תחילת תקופת-החשמונאים) ולסיימו בפולמוס-הדריינוס (מלחמת בר-כוכבא). ואמנם, להבנת הנצרות, כלומר, להסברת האפשרות של התפתחותה הפנימית של תורת-ישו והאפשרות של התפשטותה החיצונית מימי פילוס ואילך, חשובה ידיעת כל ההיסטוריה של היהודים מיהודה המכבי עד שמעון בר-כוכבא. ואולם להבנת הופעתו ותורתו של ישו יש צורך רק בהכרה עמוקה של המאורעות בימי הורדוס ובניו, ולכל היותר -- של המאורעות, שאירעו מימי כבוש פומפיוס עד חורבן בית שני. לא גדולתם של החשמונאים, מלחמותיהם ונצחונותיהם היו סבה להופעתו של המשיח הסובל, אלא הירידה המדינית, שהתחילה בימי כבוש-פומפיוס ונמשכה עד החורבן, -- ירידה, שבימי הורדוס היתה מכוסה במסנה של חוסן ויפעה חיצונית ובימי בניו ונציבי-רומי שאחריהם נתגלתה בכל נוראותיה. ובכן אעסוק כאן רק בהשקפה כללית על המאורעות, שהתחילו מיד אחר פטירתה של שלום-ציון המלכה (שלומית אלכסנדרה) ובהכרח היו צריכים להביא בסופם לידי יאוש בכל הנוגע להתקוות



המדיניות הריאליות; ואת המאורעות של ימי החשמונאים המנצחים והכובשים (יוחנן הורקנוס, יהודה אריס טובלום ואלכסנדר ינאי) אזכיר אך בהעברה בלבד.

4. גם בכל הנוגע לחיים הכלכליים אשתדל ככל האפשר להרצות רק אותן העובדות, שהן שייכות לתקופה שבין כבוש-פומפיוס ובין חורבן-הבית. ובמקום שאשתמש גם באותן הידיעות מן החיים הכלכליים, שהגיעו אלינו מזמן יותר מוקדם או מזמן יותר מאוחר, אֶבְחַר רק באותן העובדות הכלכליות, שעל-פי עצם טבען אינן עלולות להשתנות כל-כך מהר (טבע הארץ ואקלימה ותבואותיה, וכיוצא בזה). סוף-סוף אין המצב הכלכלי ממהר להשתנות כמצב המדיני, שהוא מקבל על פי רוב רחיפה מן החוץ; וכיטיקדם בפרט ובארץ-הקדם בכלל היה המצב הכלכלי מתמיד — והוא מוסיף להתמיד — הרבה יותר מבימינו ובמדינות-אירופה.

5. בנוגע למצב הרוחני — קודם-כל, אני מוציא מכלל השקפתנו את הייחוס הרוחניים של היהודים ההיליניסטיים שמחוץ לארץ-ישראל ואף בגבולותיה (במצרים ובכנענים המיוןנות של ארץ-ישראל גופה). לשם הבנת הנצרות, כלומר, לשם הבנת התורות הנוצריות החדשות כפי שהורו אותן פוילוס והנאים אחריו מצד אחד, ולשם הבנת כבושיה והתפיסותה של הנצרות בשתי המאות הראשונות לקיומה, מצד שני, יש הכרח גדול לדעת את היהדות ההיליניסטית, שהיא רק היא מבארת את התהוותן של אמונת-השילוש ושל השנת הדבר' בתור בן-אלהים, את כניסת היסודות היווניים לתוך הנצרות היהודית, וביחוד — את ההתרחבות המפליאה של האמונה החדשה, שלא היתה אפשרית אלא בסיועו של הסגן יהודים מיוןנים משוללי הייס עבריים מקוריים ומחסרי ידיעת הלשון העברית וספרותה המקורית. ואולם הופעתו של ישו, כל תורתו, כל מעשיו, כל מאורעות-חיינו מתבארים ביאור שלם לטוב ולרע אך ורק על-ידי היהדות העברית, הארצישראלית — על-ידי היהדות של כתבי-הקודש, מצד אחד, ועל-ידי היהדות של הפרושים והתנאים הראשונים בצירוף זו של הספרים הגנוזים והחיצונים הארצישראלים בלבד (להוציא את הספרים החיצונים ההיליניסטיים), מצד שני. דבר זה נוכיח בנוף-תולדותיו של ישו וכבר הכיר בו חולסו, שאך הרחיק

ללכת והוציא מן הכלל גם את הספרים הגנוזים והחיצוניים<sup>1</sup>). ולפיכך לא אדבר כאן על היהדות ההיליניסטית כלל; הרי את תולדות יישוב באתי לספר ולא את תולדות הנצרות.

6. אבל חשובה ביותר בשביל הכרת המצב הרוחני של יהודי ארץ-ישראל בימי ישו היא — ההירות מערבוב-התקופות. הכמרים הנוצרים — ורוב הכמיישראל אף עמם<sup>2</sup> — הורגלו לתאר את המצב הרוחני של היהודים בימי ישו לא רק על-פי ספריו של יוסף בן-מתתיהו, אלא גם על-פי הספרים הגנוזים והחיצוניים ועל-פי הספרות התלמודית והמדרשית. ואמנם, אהרת אי-אפשר לעשות. ואולם, כשעושים כך, אסור לשכוח דבר אחד: בין ספר בן-סירא ובין, מדרש ויושע' עברו, לכל הפחות, אלף ומאתים שנה; ואפילו רק בין זמנו של ישו ובין חתימת התלמוד עברו שבע מאות שנה. וכלום אפשר הדבר, שבתקופה ארוכה כזו לא תשתנינה האמונות והדעות כל עיקר? כלום נשארו החיים הדתיים והמוסריים במשך אלף (או אפילו רק המש מאות) שנה בלי שנוי? — מי שמביא ראיה מתוך מאמריו של איזה אמורא בבלי על השקפותיהם של הפרושים בימי-ישו הריהו כמי שמביא ראיה על השקפותיו של ישו מתוך השקפותיו של אבנוסטינוס הקדוש; ומי שמביא ראיה ממדרש מאוחר, כגון, פסיקתא רבתי' או, תנא דבי אליהו' או, מדרש ויושע', על האמונות והדעות של היהודים בימי ישו הריהו כמי שלומד על השקפותיו של ישו מתוך ספריו של תומאס מאַקווינו. והרי צריך לזכור, שחורבן בית שני, וביהוד הטפלה הנוראה בימי בר-כוכבא, היו כעין קרע בנשמת האומה הישראלית, כעין חֶתֶךְ בהכרתה הדתית והמוסרית. והעתקת הקנמוניה הדתית מארץ-ישראל לבבל (אחר רב יוחנן) אף היא גרמה לשנוי עצום באמונות ודעות. ובכך חלילה לנו לעשות כמעשי החכמים מתארי החיים הרוחנים בימי ישו על-פי הספרות התלמודית המאוחרת. ואפילו בספרו של בן-סירא צריך להשתמש בזהירות, כי, ראשית, לא נתחבר ברוח הפרושים, ושנית, גם מימיו עד ימי-ישו עברו כמאתים שנה (ולדעת הסוברים, שהוא מתאר

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמ' 113—114.

<sup>2</sup> האחד היוצא מכלל זה הוא החכם הישראלי א. ביכלר, שבספריו הגנוזים למעלה (עמ' 94) הוא מטעים וחוזר ומטעים את ההבדל הגדול שבין האמונות והדעות של היהודים קודם מלחמת בר-כוכבא ובין אותן שלאחריה.

את שמעון הראשון — כשלוש מאות שנה, וכמישך זמן ארוך זה אירעו מאורעות כבירים כנוירת-אנטיוכוס, מלחמת-החשמונאים, מלחמות הצדוקים והפרושים, כבוש-סופסיס, הורדוס ובניו, הנציבים ביהודה, שמעון בן שטח, הלל ושמאי, ועוד.

ואולם לא נגיע אף לקיצוניות-שכנגד — לבטל לגמרי את המקורות, שקדמו לישו הרבה, כבן-סירא, ואת אלה שבאו זמן מרובה אחריו, כהתלמוד. סוף-סוף האמונות והדעות של הקדמונים לא היו ממהרות לפנות מקום לאמונות חדשות, ואם ספר בן-סירא היה רותץ באומה עד המאה העשירית לספ'ה, כמו שאנו רואים מן הפתגמים המדויבים, שבאו כמנו בתלמוד ובשאר ספרותנו, ומכתב-היהוד העבריים, שנמצאו בגניזה הקאהירית, ודאי היו פתגמי המוסריים מקובלים באומה בימי-ישו והשפיעו גם עליו. ובנוגע להאמונות והדעות שבתלמוד, יש להבדיל בין הקדומות ובין המאוחרות שבהן. אלו מהן, שהורו החכמים זמן מועט קודם ישו או בזמנו (דברי שמעון בן שטח, שמעיה ואבמליון, הלל ושמאי) ראויות לתשומת-לב מיוחדת. אבל חוץ מהן אפשר להביא בחשבון גם את האמונות והדעות, שהורו התנאים, שפעלו מיד אחר ההורבן עד ימי בר-כוכבא: ברובם ראו עוד את הבית והיו כמעט בני-זמנו של ישו. כאלה הם ר' יוחנן בן זכאי, ר' אליעזר בן הורקנוס, ר' יהושע בן חנניה, ר' אליעזר בר' צדוק, ר' ישמעאל בן אלישע, ועוד, ואפילו ר' עקיבה בן יוסף. ואולם בדבריהם של אותם התנאים, שלא ראו עוד את הבית כלל ופעולתם התחילה אחר מסלת בר-כוכבא ואחר העתקת המרכז הדתי הרוחני מיהודה לגליל, אפשר להשתמש להארת המצב בימי ישו רק במקום שנראה בעליל, שהתנא המאוחר מביא השקפה דתית או מוסרית עתיקה, שקבל מרבו הקדמון או שנשארה כקנין העם מימי-קדם. זהירות גדולה יותר ויותר נצרכת בכל הנוגע לאמוראים (אף הם משתמשים לפעמים בהשקפות, שקדמו לזמנם). ובנוגע להמדרשים המאוחרים ביותר, הרי אין הישפעה בלתי-ישרה של הנצרות על האמונות והדעות שבהם בגדר-הנמנע<sup>1</sup>).

וכך הדבר לא רק בנוגע לאמונות ודעות, אלא גם למנהגים דתיים, ואפילו לכמה וכמה מן הדינים, שאנו מוצאים במשנה (ואין צורך לומר

<sup>1</sup> עיין על זה: David Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei*,

בספרות שאחריה). הרבה מהם לא נהגו בימי ישו כלל, ואלה שנהגו עדיין לא היו מוקפים סייגים ונדרים ולא הכבידו עוד כליכך על העם. ועל הרבה מהם אף אי־אפשר היה לגבב חומרות עד אין קץ אלא אחר שבטלו החיים המדיניים. כאלה הם, מצד אחד, טומאת עַס־הארץ<sup>1</sup>, ומצד שני—דיני נפשות<sup>2</sup>. מכל משפטי־הטות הוודאיים, שבאו בתלמוד, יש רק אחד, שהוא מתאים לדיני נפשות שבמשנה (משפטי־הטות על בנו של שמעון בן שטח)—והוא אנדי יותר מדאי. כמובן, לא קשה הדבר לומר על כל המשפטים הללו, שבתי־דינים של צדוקים הוציאו אותם, או כשהרג יהודה בן שבאי עד זומם או כשתלה שמעון בן שטח שמונים נשים באשקלון, שהיו הוראת־שעה<sup>3</sup>. אבל אין שום ספק בדבר, שכל עוד שעמד בית שני על מכונו עדיין לא נקראה סנהדרין ההורגת אחת לשבעים שנה בשם, חובלנית<sup>4</sup> ולא היו עוד נוהגים כל אותם הדינים המרובים והמסובכים של חיובי־מיתה, שאנו מוצאים אפילו רק במשנת סנהדרין. דוגמה קטנה: על פי משנה זו<sup>5</sup>, אפילו הוא (הנידון) אומר: יש לי ללמד על עצמי זכות, מחזירין אותו אפילו ארבע וחמש פעמים, וברכב שיש ממש בדבריו. הכוונה וראי עד הרגע האחרון. ואולם ביחד עם זה אנו מוצאים מאמר של ר' חסדא, שבדייתא עתיקה נתנת לו תוקף: הוצא ליהרג משקין אותו קורט של לבונה בכוס של יין כדי שתקרף דעתו וכו', ותניא: נשים יקרות שבירושלים היו מתנדבות ומביאות אותן<sup>6</sup>. בדייתא זו חותם־העתיקות טבוע על פניה, שהרי היא מספרת

1) E. Büchler, Der galiläische Am-Haarez des zweiten Jahrhunderts. Wien 1906, S. S. 41--46.

2) עיין "חקירות הלמודיות" לרמ"ל ליליענבלום (כל כתביו), כרך ראשון, עמ' 259—292.

3) זוהי שיטתו של ר' יצחק אייזיק הלוי בספרו "דורות הראשונים", חלק ראשון, כרך שלישי (פראנקפורט ע"נ סיון, תרס"ו). כך הוא "מחליט" בכל מקום, שאי־אפשר לו להרץ את הפרכות הדוקרות את העינים על-ידי גבוב ציטאטים, שמדכאים בהמונם, ועל ידי התנפלות גסה על מבחר חכמי-ישראל וחכמי-העמים. אבל עם מי שכל תורה שבעל-פה גמורה ומסוימת לו עוד בימי עזרא ונחמיה הרי אי־אפשר להתווכח וויכוח מדעי: החקירה שלו היא תולדת ההכרח, שיש להאורתודוקסיה שלנו להקדים את המאוחר, — ויהי מה!

4) משנה, מכות, ס"א, מ"י.

5) סנהדרין, ס"ו, מ"א.

6) סנהדרין, מ"ג ע"א.



עובדה היסטורית. ואם באמת היה הדין עוד בימים שבני-ישראל היו דנים דיני נפשות, שהנידון יכול ללמד זכות על עצמו אפילו ארבע וחמש פעמים, היאך יתכן להשקותו, קורט של לבונה בכוס של יין כדי שתמרה דעתו?—. ובכלל, מספוריו של יוסף בן מתתיהו נראה ברור, שהרכבה מדיני שבת, מהלכות מלכים, סנהדרין ועוד, שהם ממלאים את רוב המסכות התלמודיות, לא היו נוהגים כלל כל עוד היו חיי-ישראל נורמאליים פחות או יותר, — כל עוד ישב על אדמתו והיתה לו אכסונומיה ידועה, לכל הפחות, בחייו הפנימיים<sup>1</sup>.

אל כל הדברים האלה אשים לב בשלשת הפרקים הבאים אשתדל ככל האפשר לבור את המוקדם מן המאוחר וגם את הדברים, שנהגו בפועל, מאלה שקבעו בעלי התלמוד רק אחר שפסקו החיים הבלתי-תלויים בדעת אחרים ואפשר היה שלא להשניה בדבר, אם מתאימים הם לתביעותיה של המציאות או לא, אם רק היה בהם כדי לעשות סייג לתורה ואפשר היה להסמך אותם על הכתובים.

<sup>1</sup> רעיון זה, שאין להקיש מדיני-המשנה בכל הנוגע לענשו בית-דין ולסדרי בית-דין על מה שהיה נוהג בימי-ישו, הובע בימים האחרונים גם על-ידי חכם נוצרי: H. Banby: The Bearing of the Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels (the Journal of the Theological Studies, XXI, No. 8, October 1919, pp. 51—76).

## 1. החיים הפנימיים<sup>1</sup>.

החשמונאים בנו את ארץ־ישראל והורדוס ובניו החריבו אותה. שביציון בימי כורש ודריוש, ואחר כך — בימי ארתחשסתא, בנו לא את ארץ־ישראל, אלא את ארץ־יהודה. זו היתה מדינה קטנה מאד, שלא הגיעה אפילו לשטחה ולחשיבותה של מלכות יהודה בימי בית ראשון. עריהחוף היו כולן יוניות ונעשו ריפובליקות קטנות ועומדות ברשות־עצמן. ואפילו עקרון וגזר לא היו שייכות ליהודה עד ימיהחשמונאים. עומדות ברשות־עצמן היו גם ערי עבר־הירדן ושומרון, והגליל — גליל־הגויים — נקרע לגמרו מעל יהודה ויושבו היהודים היו מועטים כל־כך, עד שספרי־חשמונאים יכול לספר, שיהודה המכבי העביר את יהודי־הגליל עם נשיהם וטפס ורכושם ליהודה כדי להסתירם מאויביהם<sup>2</sup>. יהודה היתה מדינה קטנה מאד, שלא רק לא היה רשומה ניכר במלכות־פרס הגדולה, אלא אפילו לא בפנות עבר־הנהר, שהיתה אחר מהלקיה. הסופרים היווניים עד תקופת־החשמונאים כמעט לא ידעו מציאותה. הם ידעו את סוריה, את פלשת, אבל לא את יהודה. אפילו היסטוריון דייקן כהירודוט אינו מזכיר אותה והוא מדבר רק על ה,סורים של פלשת" (οἱ Σύροι τῆς Παλαιστίνης). וכך נשארה יהודה מדינה עלובה בכל משך שלש מאות וישבעים ושש השנים, שעברו מימי זרובבל עד ימי יונתן החשמונאי (537—161)<sup>3</sup>. ואולם החשמונאים מיונתן ואילך עשו לא רק ממלכה עומדת ברשות־עצמה מפְּתוּה פרסית פעוטה, אלא גם—ארץ־ישראל מיהודה. יונתן חבר אל יהודה את עקרון ושלשה מחוות (νομοί) שומרונים—אפרים, לוד

<sup>1</sup> על הספרות השייכת לפרק זה עיין בהערה לעמ' 121.

<sup>2</sup> חשמונאים, א', ה', כ"ג. ועיין על זה: — Schürer, Geschichte, I, 183. אמנם, שורר הפריו כאן על המרה להאמין בדבריו של ספר־חשמונאים כפשוטם: ודאי נשארו הרבה יהודים בגליל ומחם—ולא מן הגרים בלבד—נחמהוה הישוב היהודי הגלילי הצפוף (עיין: B. Meiserman, Capharnaüm et Bethsaïde, Paris 1921, pp. 256—257 note). אבל ערך ידוע יש לספור זה.

<sup>3</sup> על מצב־יהודה בחקופה ארוכה זו עיין: יוסף קלוזנר, היסטוריה ישראלית, ח"א, עמ' 130—300.

ורמתיים. שמעון אחיו חבר אל יהודה את יפו ואת גזר ואת בית צור. ואולם ביחוד הרחיבו את יהודה ועשוה לארץ ישראל שלשת החשמנאים הללו: יוחנן הורקנוס, יהודה אריסטובולוס ואלכסנדר ינאי. עדיין לא העריכה ההיסטוריה הישראלית, שנכתבה או על ידי נוצרים או על ידי יהודים חובבי תרבות ושונאי מדיניות, שלא יכלו לסלוח ליוחנן הורקנוס (בסוף ימיו), ליהודה אריסטובולוס ובפרט לאלכסנדר ינאי את חולוניותם, — את כל ערך נצחונותיהם של שלשת החשמנאים הכובשים האלה בשביל כל דברי-הימים של בית שני בפרט ובשביל כל דברי-ימי-ישראל—ואולי אף בשביל דברי-ימיה של האנושיות כולה—בכלל. אילמלא הם לא הייתה ארץ-ישראל במציאות. היה נשאר מחוז קטן בשם, יהודה, שהיה אוכז בתוך מדינת סוריה הגדולה או מדינת פלשתינה הקטנה. רק על ידיהם נרחבו גבוליה יהודה, ופלשת נעשתה ארץ-ישראל. יוחנן הורקנוס כבש את שומרון, את אדום וחלק ממואב, ואפשר, אף את הגליל התחתון, וקר את האדומים והושיב יהודים בשומרון ובמואב. — יהודה אריסטובולוס, שנטל כתר מלוכה לעצמו, אבל מלך רק שנה אחת (ביחד עם אנטיגנוס אחיו), הספיק במשך זמן-מלכותו הקצר לכבוש וליהר חלק מן הגליל, כנראה—את הגליל העליון<sup>1</sup>. ואלכסנדר-ינאי נמר מה שהתחילו יוחנן הורקנוס אביו ויהודה אריסטובולוס אחיו. הוא כבש את גדר ואת חמת, את פחול (Pella) ואת דיון, את סוסיאת (או כפר סוסים — *Ἰσπτος*) ואת גרש (*Gerasa*), את גולן ואת סיליקיה, את העיר הנצורה גמלא בעברי-הירדן ואת ערי-הפלשתים, שנתיוונו לגמרון: רפיח<sup>2</sup>, אנתידון ועזה. מאז לא היה עוד מקום לשם, פלשתינה: היא נקראה בשם, יהודה בפי הגויים ובשם, ארץ-ישראל בפי היהודים. אבל בזה לא הסתפק עוד אלכסנדר ינאי: הוא כבש גם את שאר חלקי-מואב, שלא כבש אביו, ואת גלעד,

<sup>1</sup> אמנם, קשה להוציא מתוך דברים אלה של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, יג, יא, ג'), שמדבר רק על כבושם ויהודים של "חלק מעם היתורים" (כך הוא אומר בשם אסטרובולוס), שיהודה אריסטובולוס הספיק במשך ימי-מלכותו הקצרים והטראגיים כל-כך לכבוש וליהר את הגליל כולו, כמו שמחזיק שירר (14, 275—276). אבל חלק מן הגליל כבש ויהר בוודאי (עיון ההערה שלפני הקודמת).

<sup>2</sup> בחיית ולא בהיא, כמו שנהוג אצלנו על-פי השם היווני *Ραφία*. עיון:

ועוד לפני מותו צר על עיר רגב בעבר-הירדן — והיא נכבשה מיד אחר מותו. וכך נתרחבה יהודה הקטנה על ידו עד מאד וגבוליה הגיעו כמעט עד אותם שהיו לה בימי דוד ושלמה. וכל הערים שנכבשו נתיחדו בחוקידי או הושבו בהן יהודים, ואחדות מן הערים, שתושביהן לא רצו להתייחד, נהרסו בלא חמלה. אין מן הצורך לומר, שמצד המוסר אי אפשר להצדיק את הכפייה לקבל דת יהודית, שנאה מצד נשיאים ומלכים, שאבותיהם הרבו לסבול רדיפות דתיות ושאך הרדיפות הללו שמו את החרב בכפסם. ואולם הרי אך על-ידי מעשים כאלה יכלו היהודים לבצר את עמדתם מחוץ ליהודה וליסד ממלכה חשובה, שלא תירא מן האויבים האליליים, שהקיפו את מאמיני-האחדות ואת שומרי המוסר הנכואי מכל צד: אילמלא גבורות החשמונאים, סוף-סוף היו האליליים הללו בולעים את היהודים. כי רק על ידי כבושים ויהודים אלה נתחזקה היהדות בארץ-מולדתה, נעשתה כח עצום, מדיני וחברתי, שאף הכובשים הגדולים — הרומיים — מוכרחים היו להביאו בחשבון, ופסקה להיות, כמות מבוטלת גם במובן הדתי והתרבותי. זהו מה שעשו הכובשים הגדולים מבית-חשמונאי בשביל היהדות, ועל-ידי כן—אף בשביל האנושיות כולה! ואולם כל מה שבנו החשמונאים סתרו הרומיים והורדוס ה, גדול, שבעזרתם ישב על כסא-יהודה.

אשתו של אלכסנדר ינאי, שלום-ציון המלכה<sup>1</sup>, לא הרחיבה את מלכות החשמונאים, אבל גם לא המעיטתה. ימי-משלתה הם ימי העמידה למלכות זו לעומת ימיהעליה, שהיו ימיהם של כל המושלים מבית-חשמונאי שקדמו לה, בלא יוצא מן הכלל<sup>2</sup>. ואולם עד מהרה באים ימיהירידה. הורקנוס השני ואריסטובלוס השני, בניהם של אלכסנדר ינאי ושלום-ציון, נלחמים זה בזה על המלוכה, וכשמוותר עליה הורקנוס הבכור ומסתפק ככהונה גדולה בא אנטיוסר האדומי,

<sup>1</sup> בתלמוד ובספרות שלאחריה: שלציון, שלמצה, שלמתו, שלמינו, שלומית אלכסנדרה. השווה: יוסף דירנבורג, משא-ארץ-ישראל, הרגום סבשין, פטרבורג חרניו, עמ' 51, הערה א, אל D. Chwolson, Das letzte Passamah, 2. Aufl., Leipzig 1907, S. 14, Anm. 3; Schürer, Geschichte, I<sup>4</sup>, 287, Anm. 2. <sup>2</sup> כל הכרכורים, שמכרכר נגד השקפה זו ריא הלוי (דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך שלישי, עמ' 505—646), בשלים בפני עובדה קיוסח זו, שבזמנה של שלום-ציון לא נתרחבה יהודה אף בסקצת, בעוד שבזמניהם של כל שאר המושלים החשמונאיים, שקדמו לה, נתרחבה ונתרחבה.



אביו של הורדוס, ומפתה את הורקנוס, שיחזור מווייתורו. מתערב מתחלה חרתת מלך ערב, ואחר כך — פומפיוס הרומי. ובאותה שנה, שָׁם קברוס, שליחו של פומפיוס, מתערב במלחמת האחים (65 לפני ספּה'נ), מתחיל חורבן ארץ־ישראל.

מכאן ואילך לפנינו מלחמות ארוכות ומרובות־דמים, שהולכות ונמשכות כשלושים שנה רצופות, עד שישב הורדוס על כסא־החשמונאים (65—37). המלחמות הללו, ביחד עם מלכות־העריצות של הורדוס ועם השלטון הנמור של הרומיים ביהודה אחר מיתתו של הורדוס, גרמו לאבוד מבחרי־כחותיו של עַם־ישראל, להחלשת המדיניות בתוכו ולתקומת משיחים מדיניים ומשיחות שלא מעולם זה, ששמשו בערבוביה בטוחו של ההמון ביהודה, וכמו שנראה להלן—נקרו אף בטוחו של ישו בימים הראשונים להתגלותו.

המלחמות מרובות הן במדה שקשה לספרן. ובכל אחת מהן נפל עם ישראל, אם מעט ואם הרבה.

בשנת 65 לפני ספּה'נ נלחם אריסטובולוס השני עם חרתת הערבי — ונוצה במלחמה. ויהודים נפלו במלחמה זו משני הצדדים, כי גם במחנהו של חרתת היו יהודים, שצדרו בזכותו של הורקנוס<sup>1</sup>). בשנת 63 כבר מוכרחה אריסטובולוס ללוות בחילו את פומפיוס, שיצא להלחם בערביים בני־נביות; ומיד אחר זה מתנפל פומפיוס על ירושלים. בעלי־בריתו של הורקנוס פותחים לפניו את שערי העיר, אבל בעלי־בריתו של אריסטובולוס מתכזרים בהר־הבית. ושלושה חדשים רצופים צר פומפיוס על חומת־המקדש, ולא אלף אחד מישראל נופל בחרב בהגנתו על המקום הקדוש ועל שארית־הפליטה של ירושלים החפשית. וכשנכבשה ירושלים (כנראה, ביום־הכפורים, ועל כל פנים באחת משכתות־הסתיו, שנת 63) התחיל מרחץ של דמים. שנים־עשר אלף יהודים נהרגו עם כבוש המקדש<sup>2</sup>). וביחד עם זה התחילו הרומיים, לקצות ביהודה<sup>3</sup>, כלומר, לקרוע מעליה כל מה שכבשו החשמונאים. אלה האחרונים עשו מיהודה — ארץ־ישראל והרומיים השתדלו לעשות מארץ־ישראל — יהודה. את כל ערי החוף מרפיה עד דור (או דאר — Δῶρα) נטלו מן היהודים ביחד עם הערים ההילניסטיות שבעבר־

<sup>1</sup> סרטוניות היהודים, ייד, ב' א'.

<sup>2</sup> שם, שם, ב' ד'; מלחמת־היהודים, א' ו' ה'.

הירדן: פחול, סוסיתא, גדר, דיון, ועוד. וכמובן קרעו מעל יהודה את שומרון ואת בית-שאן (סקיתופוליס). ועל מה שנשאר ליהודה מנו את הורקנוס, שגולו ממנו את התואר, מלך והשאירו לו את הכהונה הגדולה. למדיניות נשאר אך זכר קלוש בלבד...

בשנת 57 נמלט אלכסנדר בן אריסטובולוס, שהובל שבוי לרומי, בדרך מידי שוביו ובא לארץ-ישראל. האהבה אל בית-החשמונאים היתה חזקה בלבנו של החלק הבריא ואוהב-החירות של העם — ומיד מצא לו החשמונאי הפליט 10.000 איש צבא רגלי מזוין וגם 1.500 רוכבי ובחילו זה כבש את המבצרים, שכנו אבותיו: אלכסנדריון, הורקניה ומכוור (מאקירוס). ובמלחמה, שנלחם אלכסנדר זה בחילו של גביניוס, שהיו בו גם יהודים בעלי-בריתם של הורקנוס ושל הרומים, נהרגו 6.000 יהודים מחילו של אלכסנדר<sup>1</sup>; ובוודאי גם בחיל-הרומיים נהרגו יהודים לא מעט. ואף כשנמלט אלכסנדר אחר-כך למבצר אלכסנדריון ונביניוס צר עליו, נהרגו הרבה יהודים<sup>2</sup>. וכדי להאביד כל זכר לא רק למלכות יהודה, אלא גם לשארית המדיניות הישראלית, שנצטמצמה בהנהגה המרכזית של הסנהדריה העליונה והיחידה שבירושלים, חלק גביניוס את כל יהודה לחמש סנהדריות, שבידי כל אחת מהן היתה הנהגתו של חלק מיהודה: הסנהדריה האחת היתה בירושלים, השנייה בגזר, השלישית בחמת, הרביעית ביריחו והחמישית בצפורי. וכך פסקה ירושלים להיות מרכז-המדינה והעיר-הראשה ונעשתה עיר-פלך פשוטה. הנהגת הארץ נתפוררה לחמשה פירורים. חלק ומשול, כפתגם הרגיל של-הרומיים...

אבל בזה לא נסתיימו הפורעניות והזעזועים של הארץ האומללה. החשמונאים נלחמו על כסאם כאריות. בשנת 56 ברח אריסטובולוס השבוי, שפאר את מסע-הנצחון של פומפיוס, מרומי ליהודה, — ומיד מצא לו בין היהודים אלפי עוזרים ותומכים. כל-כך גדלה חבתו של עמ-יהודה למשפחת-הגבורים. אמנם, היו גם מתנגדים לה מתוך הפרושים, כמו שיש לראות מ"התלות-שלמה" ומן העובדה, שביחד עם הורקנוס ואריסטובולוס, שבאו לדון לפני פומפיוס, באו גם שליחי-העם, שבקשו להחזיר לישנה

<sup>1</sup> מלחמות-היהודים, שם, ח"י ג'. בקדמוניות, יד, ה' ב', כתוב שנהרגו 3.000 וכמספר הזה נשבו.

<sup>2</sup> מלחמות, שם, שם, ד'.

את עטרת הכהן־הגדול עם הסדר התיאוקראטי שלפני החשמונאים. ואולם, שליחיהם" הללו היו שליחי הכהנים והוקנים (תְּבַרְהֵיהוּדִים) והעשירים. העם בהמוניו התגעגע על בית־חשמונאי וכל נצר ממשפחה מסווארת זו היה מוצא רבבות אלפי מעריצים, שהיו נכונים לשפוך את דמם עליו. כך התמכרו אלפי יהודים לאלכסנדר בן אריסטובולוס וכך התמכרו לאריסטובולוס עצמו. והמתמכרים היו הפעם מרובים כל־כך, עד שאריסטובולוס הוכרח לשלה מעל פניו אלפים ורבבות מהם מפני שלא היו לו כלי־זין בשבילם. רק שמונת אלפים יהודים מוויניס השאיר עמו ובהם יצא לקראת הרומיים<sup>1</sup>. הרומיים התנפלו עליהם והרגו בהם כחמשת אלפים איש. וכשנתכצר אריסטובולוס במצור מכורר הרנו הרומיים גם שם כאלף איש. — ולמרות מטרות גדולות אלו, אך תזר והתקומם אלכסנדר בן אריסטובולוס על הרומיים — ושוב אסף חיל עצום, שהפעם היה עוד גדול הרבה מבראשונה, עד שאף לאחר שחלק ממנו עזב את אלכסנדר מחמת פתויו של אנטיפטר האדומי, עוד נשאר לאלכסנדר חיל של 30000 יהודים. מהם נפלו במלחמה עם גבניוס על־יד הר תבור עשרת אלפים איש<sup>2</sup>. ועוד פעם שנה גבניוס את ההנהגה המדינית כפי רוחו של אנטיפטר<sup>3</sup>.

ולאחר שכבר חזר ונשבה אריסטובולוס והובל שנית לרומי, די היה למפקד אחד בשם פיתולאוס לקרוא קריאה גדולה לעם בשם אריסטובולוס, — ומיד נתקבצו גם אל תחת דגלו יותר מן 30000 יהודים. אז עלה קאסיוס על יהודה אחר שהכה את הפרתיים, כבש את מגדל־גוניא (מאריכיאה), הרג את פיתולאוס ולקח בשבי כשלישים אלף יהודים בשנות (53—51).

בשנת 49 מתחלת מלחמת־האזרחים באיטליה, שנמשכה כעשרים שנה, מיום שעבר יוליוס קיסר את נהר רוביקון ועד שמת אנטוניוס (49—30). ובמשך זמן זה החליפה ארץ ישראל את אדוניה ארבע פעמים. בסבת ההתחרות בין פומפיוס ובין יוליוס קיסר הורעל אריסטובולוס והומת אלכסנדר בנו. אחר מלחמת־פארסאלוס ומיתת־פומפיוס (48) עבר הורקנוס, כלומר אנטיפטר, שהורקנוס היה כלי־משחק בידו, אל יוליוס

<sup>1</sup> קרמוניות, יד, ו' א'; מלחמות, א', ח', ו'.

<sup>2</sup> קרמוניות, שם, שם, ב'—ג'; מלחמות, שם, שם, ז'.

<sup>3</sup> מלחמות, שם.



קיסר המנצח. אנטיסטר היה מאלה, שהם תמיד על צד התקפים. וכדי להראות לאדונו החדש את אמונו, לא חס אנטיסטר על חיל-ישראל. בשנת 47 בא לעזרתו של יוליוס קיסר בשלשת אלפים איש מחיל-היהודים ובשנת 45 שלח גדוד של יהודים לעזרת מפקדו של יוליוס קיסר, אנטיסטיוס וויטוס. אנטיסטר קבל שכר טוב בעד דמי היהודים מידי יוליוס קיסר: הוא נתמנה ל'אפיטרופוס' (כלומר, פרקוראטור או נציב, — משרה, שאחר הורדוס היו פקידים רומיים מתמנים לה) והורקנוס—ל'ראש-העם' (אֶתְנֶאֶרְכּוֹס, בעברית—שָׂרֵץ־אֶל). אבל התמנותו של הורקנוס לא היתה אלא למראית-עין. הממשלה האמתית היתה בידו אנטיסטר, שמנה את פצאל<sup>1</sup>) בנו לנציב-ירושלים והסכיבה ואת הורדוס בנו — לנציב-הגליל. והאב ושני בניו התחילו נוהגים נשיאותם ברמה-קודם-כל השתדלו להפטר מן הסכנה הנשקפת להם מצד העם בהמוניו, שהתגעגע על גבורי החשמונאים ומאין לו אפשרות, אחר מיתותיהם המשונות של אריסטובולוס ואלכסנדר בנו, להתקומם נגד הרומיים ועבדיהם האדומיים תחת פקודתו של חשמונאי אמיץ, התגודד גדודים-גדודים בסביבות ירושלים ובגליל, גדודים, שהיו מסתתרים בהרי-יהודה והרי-הגליל ונוקמים מן הרומיים ומעוזריהם (סיעתם) הבוגדים מישראל, בעלי-ביתם של אנטיסטר ובניו, את נקמת דם-עמם השפוך ואת נקמת כבוד-עמם המחולל<sup>2</sup>). טירוריסטים פטריוטים כאלה מצויים בכל זמן שמגעת צרתה של אומה עד מרום-קצה ובכל מקום שאי-אפשר לה לאומה זו להשיב לעצמה את חירותה ביד רמה, על-ידי מלחמה גלויה ומכרעת-גבורים מרי-נפש אלה הם תמיד לאומיים קיצוניים, שהרנש גובר בהם על השכל, בני-אדם בעלי נפש מוכנת לעלות לקרבן על מזבח-עמם בכל עת ובכל שעה ובעלי לב בוער באש-קודש, אש-האהבה לעמם, אבל בלא תכנית ברורה של התקוממות. עצה וגבורה למלחמה—גבורה יש למתקוממים אלה די והותר, אבל, עצה אין. אחר מלחמות ארוכות.

<sup>1</sup>) ולא, מואלי, כמו שנוהגים לכתוב שם זה בעברית. בשם 'פצאל' נקרא אחד מבניו של הרחמלך ערב בכתובה נכחיה (עיון: Schürer, Geschichte, I<sup>4</sup>, 739 u. Anm. 34). הוראה השם 'פצאל' הוא—אל מרה והוציא למרחב (כמו 'פראלי', 'פדיה'), מן הפוצה את דוד עכרו סחרב רעהי (תהלים, קס"ד, יי): אוח צ' מועקת-ביוניח ס' כידוע, כקריאת אוח צ' בערבית, ועד-כן נכתב שם זה Phasaël.

<sup>2</sup>) עיון על זה באריכות: H. Grätz, Geschichte der Juden, III, 1<sup>4</sup>, Leipzig 1905, בכמה מקומות.



ומרובות-דמים, אחר פרעות ואיסדרים בכל חייה המדינה בא היאוש בשתי פניו הנזעמות: היאוש הפאסיבי של הפיידים, שגורם להשתעבדות נמורה ואלמת למצב החדש, והיאוש האקטיבי של מרי-נפש, שאין להם מה לאבר, היאוש של קנאים נלהבים ופרוקי-עצבים, שסומכים על הנס ומזכשרים לכל אכזריות שבעולם מתוך מרירות של יאוש. תמות נפשי עם פלשתים" — אומרים קנאים נואשים אלה — ועושים מעשים נוראים: הורגים כל זר וכל חשוד, שהם פוגשים בדרךם, מתוך שלהבת-אשה של הנקמה הבווערת בנפישם, אף גוזלים וחוטמים כפרים ושיירות חשודים כדי שיהא להם במה להתפרנס. העריצים הכובשים, שאוחזים ביד את השלטון הרשמי, אינם רואים בפטריוטים קנאים אלה אלא גולנים וחמסנים, דוגמת ה,הונהזים' או ה,בוקקרים' בסינה או ה,צ'פניקים' במקדון ובאלבאניה שלפני מלחמת-העמים. ומקצת אמת יש בזה, שהרי בתאוד-נקמתם היתירה פעמים שאינם מבחינים בין אשמים לנקיים; ומפני שאינם מסודרים, ומפני שחסר להם יפוי-כח רשמי אינם חילול מהוגנים, אין להם הנהגה קבועה ופעמים שהם מלקטסים את הכריות. ואולם בעצם הרי הם מנייני-הארץ האמתיים, שנלחמים, מלחמת-גיריליה' בעד החירות הלאומית עם הזרים הכובשים ועם הבוגדים מקרב עמם, שמשתעבדים לזרים אלה ומסייעים להם. סיקריקין' כאלה היו מתחלה גם נדודיהם של יהודה המכבי ויונתן אחיו. וכאלה היו ה,גולנים' וה,חמסנים', שנתרבו ביחוד בגליל והתנודרו ונעשו, נדוד עצום' תחת הנהגתו של חזקיה הגלילי. — את חזקיה זה ואת רוב נדודו הרג הורדוס בלא דין ובלא משפט. אבל בזה עורר עליו את כעסם של יושבי-ירושלים, שהכריחו את הורקנוס הנרסה לתבעו לדין לפני הסנהדרין. הורדוס בא מוקף גדוד גדול ובכל הליכותיו בשעת-המשפט הראה עצמו לא כנדון, אלא כמלך ושלט. זקני-הסנהדרין נבהלו מפניו ולא נועזו להוציא עליו משפט-מות, כמו שהיה חייב על-פי דין. ורק אחד מזקני הסנהדרין, שמעיה או שמאי (Σαμέας<sup>1</sup>), נועז להניד להורדוס ולהורקנוס ולהסנהדרין את כל האמת בפניהם, ועל-ידי כן הוכרז הורדוס לברוח, מראה, שמא סוף-סוף יתעשת הסנהדרין ויפסוק את פסקהדין, שהורדוס היה ראוי לו (46—47). מכאן

<sup>1</sup> השאלה, אם Σαμέας καὶ Παλλίων הם שמעיה ואבטליון או הלל ושמאי, שנויה היא עדיין במחלוקת חכמים (עיין, דורות הראשונים, לויא הלוי, חלק ראשון, כרך שלישי עמ' 40—49). אבל לעניננו כאן אין הפרש גדול בדבר.

יש לראות, מה היה טיבם של ה'גזלנים' חזקיה וסיעתו והאיך התיחסו אליהם גם העם, גם ראשיהאומה בירושלים. לעניננו חשוב ביוחד, שגדודים אלה היו מרובים ביותר בגליל, שהיתה רחוקה מן המרכז המדיני והרתי ושהבערות, הפרעות וגזל־המשפט היו מרובים בה ביותר. קנאים פרוקי־עצבים וסומכים על הנס היתה גליל מסוגלת לנדל יותר מיהודה. ובוה יש לבאר גם מפני־מה יצא ישו, שזמן ידוע חשב להיות משיח ככל המשיחים, כמו שנראה להלן, דוקא מן הגליל ודוקא בגליל מצא לו תלמידים ומעריצים.

כשנהרג יוליוס קיסר בשנת 44 נפלה יהודה בידי קאסיוס, שמצין את לשדה. וכשעזב קאסיוס את סוריה בשנת 42 התלקחה מלחמה בסביבות ירושלים, שעלתה לפצאל, אחיו של הורדוס, נציביירושלים, בקרבנות־אדם הרבה. אחר־כך נסה מתתיהו (וכך הוא נקרא במטבעותיו) אנטיגנוס השני, בנו השני של אריסטובלוס השני, שנתחתן בתלמי בן קנאוס מכאלקיס, בעזרתם של תלמי זה ובעזרת קריון נציבה של צור, לכבוש את כסא־המלוכה של אבותיו. ואף חשמונאי זה מצא לו מיד חיילות יהודיים. יצא נגדו הורדוס ונצח אותו — כמובן, לא בלא שפיוכת־דמים. אבל העם לא היה שב־ערצון מנצחון זה על אחד מבני־החשמונאים ובכלל נלאה לנשוא את שררתם הקשה של בני אנטיפטר. וכשנצחו אנטוניוס ואוקטביוס את ברוטוס וקאסיוס (בשנת 42), באה בשנת 41 מלאכות יהודית לפני אנטוניוס לביתוניה וקבלה על הורדוס ופצאל. אבל הורדוס קנה את אנטוניוס בשוחד — ודברי המלאכות שבו ריקם. אז שלחו היהודים באותה שנה מלאכות שניה במספר מאה איש אל אנטוניוס לרפנה הסמוכה לאנטיוכיה, ואף היא קבלה על שני האחים. אבל אף קובלנה זו לא פעלה כלום: הורקנוס נתירא לדבר רעות על הורדוס ופצאל. ותוצאת הדברים הטובים, שדבר עליהם בפני אנטוניוס, היתה — שאנטוניוס קנה אותם לטטרארכים, — והורקנוס אָבַד אף את צל־הממשלה, שהיה לו קודם לכן. אבל היהודים לא נחו ולא שקטו. עולי־הברזל של האדומים היה למעלה מכח־סבלנותם. והם שלחו מלאכות שלי שית אל אנטוניוס לצור במספר אלף איש, שקבלה על הורדוס ופצאל בשם כל העם. אבל אנטוניוס שוב קבל שוחד גדול מירי האחים — ופקד להרוג את חברי המלאכות! הצירים נָדְעו, שניתנה פקודה נוראה כזו, ואף ער פי כן לא רצו לשוב לביתם בלא שהציעו את

קובלנתם. אז התנפלו עליהם הרומיים והרגו ופצעו הרבה מהם, והרבה מהם אסרו בכלא, והישאר ברחו לביתם. וכשהתחיל העם להתאונן על מעשה נורא זה, שלא נשמע כמותו, צוה אנטיגנוס להרוג את הנאסרים!...<sup>1</sup>. וכשנת 40 התנפלו הפרתיים על סוריה ומתתיהו אנטיגנוס נסה לפתותם (בשכר ההבטחה, שלא קיים, — או שפָּדוּ אותה שונאיו מן הלכ—לתת להם אלף ככר זהב וחמש מאות נשים), שיסייעו לו לשבת על כסא־אבותיו. הפרתיים נתרצו לכך מטעמים מדיניים (כי אויבים היו הפרתיים להרומיים ולבעל־יבירתם של אלה כל הימים) ושלחו חיל גדול לעזרתו. אבל עד שכא המתנה הפרתית כבר מצא לו מתתיהו אנטיגנוס, ככל השמונאי, עוזרים ותומכים בין היהודים. הם נעשו טחנה כבד והלכו לצור על ירושלים. אנשי סצאל והורדוס יצאו נגדם; ואולם רוב העם שבתוך העיר היה בעד אנטיגנוס החשמונאי — והמלחמה התלקחה אף בחוצות־ירושלים. אנשי אנטיגנוס שרפו את אנשי סצאל והורדוס בכתיהם, — והורדוס התנקם על זה בעם והרג ממנו הרבה. קרב חג השבועות — והמונים־המונים מן העם באו לעיר ירושלים, — וכולם נספחו על חיל־אנטיגנוס. גם בני־הגליל היו נגד הורדוס ובעד אנטיגנוס<sup>2</sup>. וכשנלקחו סצאל והורקנוס השני בשבי והורדוס הוכרח לברוח מירושלים, היתה שנאת היהודים אליו גדולה כל־כך, עד שלפי עדותו של יוסף בן מתתיהו, יותר מן הפרתיים, הדריכוהו מנוחה בדרך מנוסתו—היהודים, שבמרחק 60 אסטדיות מן העיר (ירושלים) נלחמו בו מלחמה ארוכה למדי<sup>3</sup>. —

ומתתיהו אנטיגנוס נעשה מלך־יהודה — המלך החשמונאי השדור האחרון (40—37). אז התחילה המלחמה מרובת־הדמים בין אנטיגנוס ובין הורדוס, שנסתיימה בהתמלכותו של זה האחרון. ומלחמה זו בין המלך היהודי החשמונאי בחסד־הפרתיים ובין המלך היהודי־דאדומי בחסד־הרומיים הציפה את ארץ־ישראל בדמים ודלדלה אותה תכלית רלדול. הפרתיים בזו וחמסו את ירושלים וסביבותיה ואת שאר ערי א"י לא אחת ושתיים. והורדוס אף הוא גזל וחמס כשראה צורך בכך<sup>4</sup>. וחונן ממה שנלחם בצבאותיו של אנטיגנוס שבגליל שוב התחיל להשמיד ולהרוג ולאכזר בלא דין ומשפט את הגולנים ואת הסיקריקין, כלומר, את

<sup>1</sup> קדמוניות, יד, יג, ב; מלחמות, א, יב, ו—ז.

<sup>2</sup> (מלחמות, שם, יג, ד, 2) שם, שם, יג, ח, 4) שם, שם, ט, ו.



הפטריוטים הקנאים, שהסתתרו במערות ועל ההרים ושכבר דברתי עליהם למעלה. את הגבורה המוסרית הגדולה, שהראו, סיקריקין' אלה, מתאר יוסף בן מתתיהו עצמו, שקורא להם כך, בספרו זה: זקן גלילי אחד מן הקנאים, ששבעת בניו שמעו לקולו של הורדוס ורצו לצאת ממערתם, עמד על פתח המערה והרג את כולם אחד אחר; וכשהורדוס פרש אליו את ימינו והבטיחו, שלא יענוש אותם, נגה הזקן את מוצאו האדומי של המלך' והשליך את עצמו אל תוך התהום<sup>1</sup>. כל־כך גדלה שנאתם של הקנאים להעבד האדומי וכל־כך גדל אמונם לבית־השמונאי!—ולאחר זמן מועט רואים אנו את הגליליים והנה הם טסביעים את בעלי־כריתו של הורדוס בים־כנרת<sup>2</sup>. כאלה היו הגליליים בזמן קרוב לזמנו של ישו וכך היה המצב בגליל פחות מארבעים שנה קודם לידתו של הנוצרי! אכן זה היה חומר־האנשים היותר טוב בשביל תנועה משיחית. במלחמות אלו נהרגו יהודים לאין מספר, ביחוד בגליל<sup>3</sup>. אחר־

כך התחילה המלחמה בשומרון עם פאפוס, מפקדו של אנטיגונוס. אכזריותו של הורדוס במלחמה זו מרעשת אפילו את יוסף בן מתתיהו<sup>4</sup>. אחר נצחונות־הרמים האלה התחיל הורדוס לצור על ירושלים. ואולם כל־כך הכיר וידע המלך מבית־אדום את אהבת העם אל החשמונאים, עד שבאמצע המלחמה ראה צורך בדבר להתחתן עם אשה מבית־החשמונאים ולאצול בזה על עצמו הוד־מלכות: בשנת 37 הפסיק את מצורי־ירושלים, הלך לשומרון ושם נשא את מרימי (מרים), בת־בתו של הורקנוס השני ובת־בנו של אריסטובלוס השני. אחר־כך שב לצור על ירושלים. במצור ארוך זה נפל עם רב והוא נסתיים באותו הכבוש הנורא של ירושלים, שהרעיד אפילו את לבי־החלמיש של הורדוס. הרומיים, שהדרו אל תוך העיר, הרגו בלא חמלה אנשים ונשים וטף, זקנים עם נערים, ילדות וקבות. הם טבחו אנשים ככבשים בכתים, בשוקים וברחובות, ואפילו בבית־המקדש. איזה שכרון של הריגה היה נסוך על הרומיים ועל אנשי־הורדוס. יוסף בן מתתיהו אומר: אנשי־הורדוס השתדלו בכל

<sup>1</sup> קדמוניות, י"ד, ט"ו, ד'—ה'; מלחמות, א', ט"ז, ד'. כמראה לוי, שגבור זה הוא הוא Taxo עם שבעת בניו. שיבואו במערה אשר בשדה ויבחרו במוטי. שב־עליה־משהי, ט"א—ז' (עיון גם־כן); עליה־משהי לדיר א. ש. קאסיניצקי, השלח, כרך ט"ו, עמ' 47—48).

<sup>2</sup> קדמוניות, י"ד, ט"ו, י'; מלחמות, א', י"ז, ב'. <sup>3</sup> קדמוניות, ט"ט, ש"ט, ו'—ז'. וי"א—י"ב. <sup>4</sup> קדמוניות, י"ד, ט"ו, י"ב.



תוקף, שלא ישאר בחיים שום אדם מן הצד שכנגד<sup>1</sup>. על החמס והעושק, שנעשה או בעיר, אין להרבות דברים. הגיע לידי כך, שהורדוס התערב בדבר ושאל את המפקד הרומי סוסיוס: וכי רוצים הרומיים לשלול מן העיר את כל תושביה ואת כל רכושה ולעשות אותי (את הורדוס) למלך-המדבר?<sup>2</sup>

אמנם כן! כשישב הורדוס ה' גדול' על כסאו (בשנת 37) היתה כמדובר לא רק ירושלים עיר-המלוכה, אלא כמעט כל ארץ-ישראל כולה. במשך שלשים השנה, שעברו מפטירתה של שלום-ציון המלכה עד התמלכותו הגמורה של הורדוס (67–37), נהרגו במלחמה הרבה יותר ממאה אלף יהודים. וכל אלה הלא היו סלתה ושמנה של האומה, היותר בריאים והיותר צעירים והיותר נלהבים שבה, שלא רצו לנשות שכמס לסבול עול-זרים. וכך נתדלדלו כחות-האומה תכלית לדול. לא היו בה עוד אנשי-לב אמיצים ותקיפים, שהחירות המדינית יקרה להם מחיים. נשארו רק מרידהנפש, שדברנו עליהם למעלה, ואדירי-האמונה, שהיו נכונים להקריב את נפשם על קדוש התורה וחוקיה; וגם אותם עוד מעט וידכא הורדוס כחזקת-היוד. מעתה לא היה עוד מקום להתקוממות עממית גדולה, שבחבר בכף תצא לקראת גזול-הכסא ממוצא זר ובעזרת זרים. יוסף פלאוויוס עצמו מעיד על זה במקום אחר: מחמת המלחמות המתמידות לא היו היהודים מוכשרים עוד להתקומם למי שיהיה<sup>3</sup>. נשארו רק גדודים מסתתרים של פטרויסים-טירוריסטים באש בלב, אך בלא חכמת ברורה בטוח, ואנשים נלחמים על הדת, שחפצם ברור להם, אבל שאינם מוכשרים למעשים מדיניים ממשיים מפני ש, מלכותם לא מעולם זה'. כאלה כן אלה היו מסוכנים להורדוס אך בתור חומר תוסס, שבשעת-הכושר, ינספו גם הם על שונאיו, אך לא בתור כח מדיני בפני עצמו. ואולם זהו החומר היותר טוב בשביל תנועות משיחיות, מדיניות או דתיות-רוחניות. וזה היה גם החומר, ששמנו נכנתה סיעתו של ישו.

היסטוריון אחד אמר על הורדוס ה' גדול': הורדוס התגנב אל כסאו כשועל, מלך כנמר ומת ככלב'. כמה נכון הוא פתגם זה! כבר ראינו, איך נחל הורדוס את כסא-המלוכה אחר שסכב בכחש את הורקנוס החלש. ובשנת-מלך התחיל לשרוף ולדרוס כחיה רעה. קודם כל השתדל

<sup>1</sup> כלחמות, אי, ית, בי. <sup>2</sup> קדמוניות, ית, אי, א.

להאביר כל זכר לבית־חשמונאי ולמשפחות האצילים המחזיקים בו. אהבת־העם בשדרותיו הרחבות להחשמונאים היתה עצומה כל־כך, עד שלפי עדותו של אסטראבון, גוי' מסיח לפי תומו, אי־אפשר היה להכריח את היהודים, שיכירו למלך את הורדוס, שהוכרו למלך במקומו (של אנטיגנוס), כי גם ענויים לא יכלו לעורר את היהודים, שיקראו לזה האחרון (הורדוס) בשם, מלך': כל כך חשוב היה בעיניהם המלך הקודם (אנטיגנוס)<sup>1</sup>. צריך היה, איפוא, לשים קץ לאהבה זו בחוק־די. לתכלית זו פתה הורדוס את אנטוניוס להתזו את ראשו של אנטיגנוס בקרדוס—מה שלא עשו הרומיים לשום מלך; ובוה רצה להראות, שאנטיגנוס השני, מלך בן מלך, בן בנו של מלך, נחשב בעיני הרומיים לשודר פשוט. להלן נראה, איך השמיד הורדוס את כל בני בית־חשמונאי ואף את כל הקרובים להם אחר־אחד.

במלחמות לא שפך הורדוס דם רב. למרות שאיפתו לדם וכשרונו הצבאי, לא ערך שום מלחמות זולת מלחמותיו עם הערביים (בשנות 32—31 ובסוף ימיו, לערך בשנת 9)—מיראת־הרומיים. ולכל הפחות, לא נשפכו בימי מלכותו דמי יהודים הרבה במלחמה כמו שנשפכו בשלשים השנים, שקדמו למלכותו. אבל מה שעשה כדי לחנק את רוחו של העם ואת שארית־הסלטה של חירותו הפנימית הביא הפסד לאומה הרבה יותר מכל המלחמות שבעולם.

ר' יצחק אייזיק הלוי, בעל „דורות הראשונים", שהקדיש לתקופתם של הורדוס ובניו כרך בן כמה מאות עמודים<sup>2</sup>, השתדל בכל כחו לתאר את הורדוס כאילו שאף כל ימיו להיות, מלך־הגויים ולא מלך־היהודים. ראיותיו אינן מפליאות בקדושן מפני שהן שקופות יותר מדאי. מעשיו השונים של הורדוס למוכת ערי היוונים, הבנינים המפוארים, שבנה בתוכן, הנדבות המרובות, שנדב להן, הסכומים העצומים, שפזר למוכת המשחקים היווניים השונים, מצד אחד, וקובלנותיהם של היהודים על כל המעשים האלה מצד שני,—כל אלה יכולים להעלות רעיון כזה—שהורדוס רצה להיות, מלך־הגויים— על הלב בנקל. ואף על פי כן— זאולי דווקא מפני כן—אין הדבר אמת. גם על לבו של יוסף בן מתתיהו

<sup>1</sup> עדות זו של הסופר היווני המפורסם מובאה אצל יוסף פלאוויוס בקדמוניות.

טיו, אי, ב'.

<sup>2</sup> „דורות הראשונים", חלק ראשון, כרך שלישי. פראנקפורט על־נהר מיין. תרס"ו.

עצמו עלה רעיון זה עצמו: גם איתו הפליאה מאד העובדה, שהורדוס השתדל לטובת הגויים יותר מלטובת היהודים נתיניו. ועל זה השיב יוסף בן מתתיהו תשובה ברורה: שהתכונה העיקרית של הורדוס היתה — אהבת-הכבוד; ומאחר שידע, שכל מה שיעשה לטובת-נתיניו יהא כדבר מובן מאליו ולא ינחיל אותו כבוד כלל, ונוסף על זה—שהיהודים לא ימחלו לו על מוצאו הזר, על שגזל את כתר-המלוכה מידי החשמונאים, על ששפך דם לרוב בלי דין ומשפט, על שהתרסס כעבד לפני הרומיים ועל שהסיר כמה חוקים מתורת-ישראל, — לא נשאר לו לספק את אהבת-הכבוד שלו אלא על ידי החסדים, שנמל להערים היווניות, ובכלל למי שאינם נתיניו, שהרי עמהם אינו חייב לעשות טובות והם יכירו לו תודה ביותר; והתנופה, שהיתה רזוחת אז בערים היווניות, והמליצים ה"בטיורים", שהיו מצויים בהן אז לרוב, כבר יעשו את שלהם, באופן שיתפרסם שמו בעולם וישיג מחוץ לארצו מה שאי אפשר לו להשיג בארצו. ואמנם, הוא לא טעה: החנפים מן היוונים הם שקראו לו בשם, הורדוס הגדול<sup>1</sup>, וכל מעשי תקפו וגבורתו, שאנו מוצאים אצל יוסף בן מתתיהו, באו מתוך ספריו של ההיליניסטים ניקולאוס הרמשיק, בעוד שעם-ישראל כנה אותו בשם ה"עבד האדומי"... יוסף בן מתתיהו מוסיף על באורו זה (האהבה העצמית של הורדוס) ואומר, שעם-היהודים לא היה יכול להחניף לאהבתו העצמית של המלך לא בטעבות ולא בארמונות ולא באמצעים דומים לזה, ועל-כן לא מצא עם זה חן בעיני הורדוס, ופנה אל היוונים, שבידיהם היו כל אמצעי הכבוד הללו<sup>1</sup>). ובמקום אחר אנו מוצאים אצל יוסף בן מתתיהו דברים, שהם כאילו מכוונים ממש כלפי דעתו של בעל דורות הראשונים: על-פי-רוב לא יכלה נדיבותו (של הורדוס) אף לעורר חשד, שכשהוא עושה חסד עם ערים זרות יותר ממה שעשו עמהן שליטיהן העצמיים, יש לו פניות כמוסות בזה<sup>2</sup>. הראיה היותר ברורה, שאף בעיני היהודים רצה למצוא חן ובמקום שידע, שעל-ידי מעשה רב יתפרסם בקרב היהודים, היה נכון לעשות זאת בלא שישגיח על ההוצאות העצומות, שיש להוציא על זה, — הוא בנין בית-המקדש, — זה, בנין-הורדוס' המפואר כל-כך בספרות ישראל. הבית הגדול והקדוש הזה היה הבנין היחיד, שאפשר

<sup>1</sup> קדמוניות, ס"ז, ה', ד'.

<sup>2</sup> מלחמות, א', כ"א, י"ב.



היה לבנות בארץ־ישראל ולנחול עליהם כבוד ויקר מן היהודים, — והורדוס בזבז על בנין זה סכומים עצומים מאד. כמרכן הרגיש את עצמו יהודי ומלך־היהודים בכל הנוגע להגנה על יהודי־הארץ־ללארץ. כשבא הורדוס לאיירינייה, מימלָנה ולסבוס, לקבל פני אנריפס הרומי בשנת 22, באו היהודים היושבים באיריוון לקבול על שכניהם ועל הפקידים הלוחצים אותם ומעבירים אותם על דתם; והורדוס העמיד להם סניגור והשתדל לטובתם ככל יכלתו, והסניגור, שדבר בשם היהודים הללו, קרא להורדוס כמה פעמים בשם, מלכנו<sup>1</sup>. וכפי הנראה, גם הפקודות לטובת יהודי־אסיה ויהודי־קיריני שבארץ לוב, שהוציא אבגוסטוס קיסר, אף על פי שהן מזמנים שונים, לא הוצאו בלא השתדלות מצד הורדוס, שהרי יוסף בן מתתיהו הכניסן באמצע ספור־מאורעותיו של הורדוס<sup>2</sup>. וכשפנה סולא הערבי, ראש השרים של עבדת (או עובד — Ὀβέδας) מלך הערביים, אל הורדוס, שיתן לו את שלומית אחותו לאשה, דרש, מלך־הגויים (לפי רי"א הלוי) ממנו, שיקבל עליו את דת ישראל (ἐγγραφήναι τοῖς τῶν Ἰουδαίων ἔθεσι); וכשלא רצה השר הערבי הגדול למלא אחר תנאי זה, לא ניתנה לו שלומית לאשה<sup>3</sup>. בכל העובדות הללו יש די לסתור את הדעה, שהורדוס רצה להיות מלך־הגויים דוקא. ובכלל, למה כעס ונתרעם כל כך על המתנגדים לו ביהודה אם לא רצה להיות מלך־היהודים כלל<sup>4</sup>? — אמת הוא רק דבר זה: שהורדוס בקש את הכבוד ואת השבחים בכל מקום שאפשר היה לו להשיגם; ומפני שידע, שנקל להשיגם בחוץ־לארץ מבארץ ואצל היוונים מאצל היהודים, ומפני שבשביל הבנינים והמצבות והנדבות, שאך הם היו מסוגלים לפרסם שמו ולהרבות כבודו, נצטרך לממן הרבה, — נסל בזרוע מנתיניו היהודים ונתן לזרים, שאי־אפשר היה לו ליטול מהם כלום מפני שהרומיים לא היו נותנים לו לעשות כך.

<sup>1</sup> קדמוניות, ס"ז, ב' ג'—ה'.

<sup>2</sup> שם, שם, ו' א'—ז'. כל דברי בעל "דורות הראשונים" (חלק ראשון, כרך שלישי, עמ' 25—86) בנידון זה אינם אלא דברי־מלפול בלבד.

<sup>3</sup> קדמוניות, ס"ז, ז' ו'. ועיין על זה גם כן: Schürer, Geschichte etc. I<sup>4</sup>, 397, 406.

<sup>4</sup> עיין גם: A. Réville, Jésus de Nazareth. 2. édition, Paris: 1906, I, 210—211.



על כל פנים, יחס טוב זה אל הגויים והלחץ הגדול, שלחץ את היהודים נתיניו, מרר את רוח העם וקומם אותו נגד היהודי-למחצה, המושל בחסד הרומיים. הנה הכאראקטריסטיקה שלו בפי מלאכות-היהודים, שבאה לקבול על ארכילאוס לפני אבנוס מוס קיסר מיד לאחר שמת הורדוס; הוא (הורדוס) עשה מעשי-עריצות, שהיו יכולים להביא כליה על היהודים, וגם חדש חדשות מתנגדות לרוח-היהודים על דעת עצמו, והרבה אנשים הרג באכזריות, שלא היתה דוגמתה בדבריהמים עד זמנו. אבל רע מזה היה גורלם של הנשואים בחיים, כי לא רק הצר צעדיהם, אלא גם איים עליהם בהחרמת כל רכושם. את הערים הסמוכות לארץ-ישראל קשם ופאר בלי הפסק על חשבונם של נתיניו הכוזבים. את העם הביא לידי דלות גמורה, בעוד שמצא אותו — חוץ מיוצאים מן הכלל — במצב של אמידות. את רכושם של כנייהחש, שהיה הן לסיתה על העוון היותר קל, היה מהרים ומאותם המיוחסים, שהיה משאיר להם את נפשם לשלל, היה נוטל את כספם. חוץ ממה שהמסים המוטלים על כל תושב מדי שנה בשנה היו ניטלים בזרוע ובלא חמלה, אי-אפשר היה בלא שוחד גם לו לעצמו וגם למקורביו ולידידיו ולפקידיו, שלהם נמסרה נבית-המסים. בלא שלמונים אי-אפשר היה לחיות. ואי-אפשר לדבר על עניי בתולות ונשים מצדו: מאחר שמעשים רעים אלה היו געשים על-ידו בשעת שכרון ובלא עדים, היו המעונות בוזרות לשחוק, כאילו לא קרה כלום, מלפרסם דברים כאלה ברבים. ובכן התנחם הורדוס אל היהודים באכזריות של חית-מרף אילו היו מוסרים לה שלמון על בני-אדם. אף-על-פי שהעם סבל תלאות ומצוקות הרבה אף קודם לכן, אין דבריהמיו יודעים צרה, שתהא דומה לזו שסבל על-ידי הורדוס<sup>1</sup>.

זהו כלל מעשיו של הורדוס הגדול: שפיוכות-דמים, החרמת-רכוש, מסים קשים, פריצות והפרת-חוק. — אבוד מבחר הכחות הקולטוריים, לחץ<sup>1</sup> קדמוניות, יזו, ייא, ב'. במלחמות, ב', ו', ב'. באו כמעט אותם הדברים ביתר קצור וביתר עוז: "לא מלך היה (הורדוס) להם (ליהודים). אלא העריץ היותר אכזרי, שישב על כסא-המלוכה בזמן מן הזמנים. אנשים בלי מספר הרג, אבל גורלם של אלה, שהשאיר בחיים, היה מעוררם לקנא בנהרגים. הוא לא רק ענה את נתיניו אחר-אחר, אלא אף הציק לערים שלמות. את הערים הנכריות קשם ואת עריו שלו החרוב; לעמים זרים נתן מתנות מרמי-היהודים. וכך באו. כמקום האמידות הקורמת והמדות הטובות של העבר, דלות גמורה ומרות רעות. ככלל סבלו היהודים לחץ מידו הורדוס במשך שנים מועפות יותר משסבלו אבותיהם ככל משך הזמן מיום שיצאו מכלל ושבו לארץ-מולדתם במלכות-אחשורוש<sup>4</sup>."

מדיני קשה, שלילת-החירות, השדנות, רגול, חנופה לתקיפים ורבו העניות והדלות—אלה הם סימני מלכותו של הורדוס, שהיא קרובה כל-כך לזמן-לידתו של ישו. מפה אחר מפה הזיל הורדוס את דמיהם של היהודים במשך שלשים ושלוש שנות מלכותו (37—4 לפני ספֶה"נ). כמעט לא היה יום בלא משפֶט־מות.

בשנת 37 לפני ספֶה"נ, כשאך עלה על כסא מלכותו, הרג ארבעים וחמשה מאצילי ירושלים, מסיעתו של בית השמונאי, ואת כל רכושם נמל לעצמו; השנה היתה שנת-השמיטה והוא נצטרך לכסֶף<sup>1</sup>. בסוף שנת 35 נטבע בפקודתו אריס טובלום השלישי, אחיה של מרימי המלכה וניסו של הורדוס, בשעה שרחץ ביריחו<sup>2</sup>.

בשנת 34 נהרג יוסף, בעלה של שלומית, אחותו של הורדוס<sup>3</sup>. בשנת 30 נהרג הורקנוס השני, שהיה אז זקן בן שמונים ושנים ושנוסף על זקנתו המופלגת היה בעל-למס ופסול לכהונה ולא היה, איפוא, מסוכן להורדוס—אותו הורקנוס, שגידל את אנטיפטר ובניו, הציל את הורדוס ממיתה בידי הסנהדרין והיה זקנה של מרימי אשתו האהובה!<sup>4</sup>

בסוף שנת 29 נהרגו שוהם היתורי ומרים החשמונאית, אשתו של הורדוס, ולאחר זמן מועט— גם אלכסנדרה החשמונאית, אמה של מרימי וחותנתו של הורדוס<sup>5</sup>.

בשנת 25 נהרגו קוסטובארוס, בעלה השני של שלומית, ובני-בבא, שהיו ממשפחת החשמונאים ומבני-סיעתו של אנטיגנוס וקוסטובארוס החביאם מעיני הורדוס; וביחד עמם נהרגו גם ליסימאכוס גאדיום המכונה אנטיפטר ודוסתאי. — לאחר זמן מועט, כשנתרעם העם על משחקי-ההתגוששות והתיאטרון והאמפי־תיאטרון, שהנהיג הורדוס בירושלים, נתקשרו עליו עשרה אנשים ורצו להרגו, וביניהם היה גם סומא אחד, שהלהיב את לבם, ואף-על-פי שלא היה יכול להשתתף בהריגתו של הורדוס מחמת מומו הנופני, היה מוכן לסבול ביחד עם

<sup>1</sup> קדמוניות, ס"ו, א', ב'; מלחמות, א', י"ח, ד'.

<sup>2</sup> קדמוניות, ס"ו, ג', ג'; מלחמות, א', כ"ב, ב'.

<sup>3</sup> קדמוניות, ס"ו, ג', ט'; ועיין מלחמות, א', כ"ב, ד'-ה'.

<sup>4</sup> קדמוניות, ס"ו, ו', א'-ד'; מלחמות, א', כ"ב, א'.

<sup>5</sup> קדמוניות, ס"ו, ז', ד'—ו'; מלחמות, א', כ"ב, ג'—ה'.

המתקשרים אם לא יצליח הקשר; ובזה השפיע על רוחם של חבריו. וכשנתפסו המתקשרים על-ידי מרגל אחד וכשספרו בלי מורך ופחד, שהיו מוכנים להרוג את המלך או, לכל הפחות, את מקורביו כדי שמיִתָּקם תעורר את הלבבות להרגיש, כמה מסוכן הוא היחס הקל לקדש־האומה, וכולם נרצחו באכזריות נוראה, — קרע העם לגזרים את המרגל, שמסר את המתקשרים למלכות, והשליך את בשרו לכלבים. שום אדם לא רצה לנלות את שמות הורגיו של המרגל־המסור, שהרי הכל הצדיקו עליו את הדין. אז צוה הורדוס לסגף נשׂים אחדות ומתוך יסורים גלו הנשים הללו שמות שונים, — ומיד ערך הורדוס מרחצאות של דמים לכל החשודים ואף למשפחותיהם<sup>1</sup>.

לערך בשנת 7 נחנקים אלכסנדר ואריסטובלוס, בניו של הורדוס, שילדה לו טרימי אשתו האהובה, בפקודתו של אביהם בשומרון (סיכסט<sup>2</sup>), וביחד עמהם נהרגים שלש מאות איש מן המקורבים שלהם או מן החשודים, שהם מקורבים להם<sup>3</sup>.

באותה שנה (7) או בשנה שלאחריה (6) נהרגים פרושים הרבה, שלא נשבעו שבועת־אֶמון לקיסר ולהורדוס ונקנסו קנס גדול, שהכניסה במקומם אשתו של פרוה, אחיו של הורדוס, ובשכר זה חזו לפרורה, שהוא או בניו ישבו על כסאו של הורדוס (ואולי בדתה חזון<sup>4</sup> זה מלכה שלומית המרשעת). וביחד עם הפרושים נהרגים הסריס בגוהי, המישרת קארוס וכל המקורבים להורדוס, שהאמינו בחזונו או בדבריהם של הפרושים<sup>5</sup>.

בשנת 4 לפני ספֶהֶנֶ, באותה שנה שבה מת הורדוס, כשעוררו החכמים יהודה בן צריפא (או בן צפוראי) ומתתיהו בן מרגלות את תלמידיהם המרובים לסכן את עצמם ולקרוע מעל שערי־המקדש את

<sup>1</sup> קדמוניות, ס"ז, ז' י"ג; שם, שם, ח"י, ג'—ד'. כנראה, יש להאגדה התלמודית על כבא בן כוסא, שכשהרג הורדוס את כל החכמים השאיר אותו בחיים ורק את עיניו נקר (כבא בתרא, ג' ע"ב ור' ע"א), שייכות ידועה אל בני-כבא מצד אחר ואל הסומא, שנשתחף בקשר, מצד שני: כנוח-קול רחוקות ובלתי-כרויות הן כמה שנעשה בימי-הורדוס, ועל-כן נהערכבו בהן השמות והמעשים. והרי אף כל מה שמסופר בתלמוד (ביב, שם) על מרים החשמונאית ויחסה אל הורדוס, אינו אלא בת-קול רחוקה ועמומה כזו. ועיין: זאב יעבץ, תולדות ישראל, חלק ח"י, קראקה חרס"ד, עמ' 58. הערה 1.

<sup>2</sup> קדמוניות, ס"ז, י"א, ב'—ז'; מלחמות, א'י, כ"ז, ב'—ו'.

<sup>3</sup> קדמוניות, י"ז, ב' ד'.

נשרהזהב, שהעמיד עליו הורדוס, תפס שר־צבאו ארבעים מן התלמידים ביחד עם שני המורים הגדולים. בגבורה מוסרית נעלה הודו על מעשם ולא נתחרטו עליו, והורדוס צוה לשרפם חיים אחר קומידיה משפטית, שערך ביריחו בישעה שכבר היה חולה מסוכן ולא היה יכול לעמוד על רגליו!<sup>1</sup>.

באותה שנה (4), חמשה ימים קודם מיתתו, צוה להרוג את אנטיפטר בנו. ובאותם הימים האחרונים קודם מיתתו המנוולת עוד הספיק לאסור באסטדין הרבה מראשי־העם, אחד־אחד מכל משפחה מיוחסת, ולפקוד על שלומית אחותו ואלֶקְסָא בעלה, שֶׁשָׁאָךְ יוברר דבר־מותו, יהרוג חילו את כל הנאסרים האלה, כדי שיספדו בני־ירושלים משפחות־משפחות ויגדל האֶבֶל עליו ממילא!<sup>2</sup>. אם פקודה זו לא תִאֶמַן מצד אכזריותה המופלגת<sup>3</sup>, כמו שלא תִאֶמַן גם הפקודה על הריגת התינוקות<sup>4</sup>, באופן שיש לחשוב אה שתיהן רק לאגדות בלבד, — הרי התהוותן עצמה של אגדות כאלו מוכיחה למדי, כמה גדולה היתה אכזריותו של הַעֵבֶד האדומי וכמה עצומה היתה אימת־המות, שהטילה זו על העם בחייו ואף לאחר מותו. לא לחנם נאמר בספרותנו העתיקה: ואתו היום שמת הורדוס עשאוהו יום־טוב<sup>5</sup>).

אבל פעולה יותר נוראה מהקזת־דם בלתי־פוסקת זו פעל הַיִרֵרוֹר המדיני, שהשפיע הורדוס על יהודה. במקצוע זה יכול היה הורדוס להתחרות עם הטירוריסטים של ימי המהפכה הצרפתית הגדולה ושל הבולשיוויקים בימינו. יוסף בן מתתיהו מספר: הורדוס השגיח בשבע עינים וכו' על נתיניו, שלא תהא להם אפשרות להביע את אי־רצונם (נגד שלטונו). האסיפות נאסרו להאזרחים, וכן גם המיולים בתבורה

<sup>1</sup> שם, שם, וי, ב'—ד'; מלחמות, א', ליג, א'—ד'.

<sup>2</sup> קדמוניות, יז ז', א', ושם, שם, וי, ה'; מלחמות, א', ליג, וי—ז'.

<sup>3</sup> במגילת־תענית (באור), פרק ט', מסופר הדבר על הורדוס. ואולם בפרק י"א מסופר דבר זה עצמו על ינאי המלך, ויראי שלא בצדק. אפשר, שאמת היא מה שאמרו שלומית ובעלה, שהמלך הורדוס עצמו צוה לשחרר את ראשי־העם האלה, שאמשר, נאסרו זמן מועט קודם מיתתו מחמת עלילות מדיניות ולא לשם האבל, והאגדה בארה את המאסר באופן קרוב לרוחו של הורדוס (דבריהם של שלומית ובעלה מובאים בקדמוניות, יז, ח', ב', ומלחמות, א', ליג, ח').

<sup>4</sup> מתיא, ב', א'—י"ח.

<sup>5</sup> מגילת תענית (ביאור), פרק ט'.



וההתכנסות, ובכל מקום נקבעה השגחה מעולה. העבריינים נענשו בענשים חמורים. הרבה אנשים הובלו בגלוי ובסתר למבצר-הורקניה ושם נהרגו. הן בעיר והן בדרכים הכבושות לרבים היו מרגלים, שהשגיחו על זה. אוטרים, שאף הורדוס עצמו לא מאס באמצעי זה (של רגול) והיה מתחפש לעתים קרובות בכנדי אדם פשוט ומתערב בלילה בהמון-העם, כדי לדעת מה יחוסו אל הממשלה. את המתנגדים הגמורים לחדושי היה רודף באפנים שונים ואת שאר העם היה מכריח להשבע שבועת-אמן לו והשתעבדות לכל מעשיה-הממשלה. הרוב היה נכנע בפני הדרושות הללו אם מאהבה או מיראה, ואולם את כל הבלתי-מרוצים ואת כל המתמרמים על כל התועבות הללו היה מאבד ומקלה בכל התחבולות האפשריות<sup>1</sup>). הסנהדריה, ההנהגה העליונה האמתית של העם, היתה בימי-הורדוס כמו שאינה: הורשה לה לדון רק על ענינים דתיים פעוטים בלבד, ובענינים המדיניים היו כופים אותה להוציא משפט כרצונו של העריץ. את הכהנים הגדולים היה מחליף כלכוש. לאחר שהומת מתתיהו-אנטיגונוס-השני מנה לכהן-גדול את חנמאל הבלבי, ערפי יוסף בן מתתיהו<sup>2</sup>, או חנמאל המצרי, לפי המשנה<sup>3</sup>. לאחר זמן מועט מנה את אריסטובלוס, שעוד באותה שנה צוה להטביעו ביריחו. אחר-כך מנה את חנמאל עוד פעם. אחריו באה שורה ארוכה של כהנים-גדולים, שהקים והסיר הורדוס כהפצו: ישוע בן פיאבי, שמעון בן בייתוס, מתתיהו בן תיאופילוס, יוסף בן אילם, יועזר בן בייתוס. — בעריצותו נשען הורדוס על חיל של גברים, חילי-שכירים: תראקיים, גרמניים ונאליים, כאילו — אומר יוסף בן מתתיהו — נצטרך למנן כזה נגד נתיני עצמם<sup>4</sup>. יוונים היו שריו היותר גדולים. כך היה, למשל, היווני תלמי שר-האוצרות במלכותו. ושלשה סריסים נכרים היו לו, ש, השפעתם על עניני המדינה היתה עצומה<sup>5</sup>. נקל לשער, כמה מאוסה וישנאה היתה שררה זו על עם כהיהודים וכמה אימה ופחד הטילה עליהם עריצות כזו. בסתר חרק העם את שניו על העבד האדומי, שעלה לגדולה, — וקצף איך-אונים זה היה מפעפע ומחלחל

<sup>1</sup> קדמוניות, סוף י', ד'.  
<sup>2</sup> שם, שם, ב' ד' וגי' א'.  
<sup>3</sup> פרה, פיג, ס'ה.  
<sup>4</sup> קדמוניות, סוף ט', ה'.  
<sup>5</sup> שם, סוף ח', א'.

כארס בין הצעירים והמעולים שבאומה, עד שנתגלה בצורת קשר בימיו ובצורת מרידה גמורה מיד לאחר שמת. יותר שאי-הרצון באיזה משטר מדיני אנוס להסתתר, יותר הוא מתעמק במחבואי-הנפש ויותר הוא מוליד, ריבולוציונריס-ב-כ"ח, שממתינים אך לשעת-הכושר כדי להרים את נס-המרד בפועל. ומאחר שהורדוס לא היה בעיני העם אלא שליחה של רומי, נתלכדה השנאה אל מלכות-אדום<sup>1</sup> ואל מלכות-דרומי הרשעה<sup>2</sup> והיתה לאחת, עד שבתלמוד ובמדרש משמש אדום<sup>3</sup> במקום רומי<sup>4</sup> (זולת מה שבא כך מיראת הצנזורה).

ועל הצרות והנגישות, שסבל העם מידי המלך האכזר, נוספו בימים ההם צרות טבעיות הרבה. בשנת 31 לפני ספיה<sup>5</sup> היה רעש ביהודה שנהרגו בו כשלושים אלף איש ובהמה רבה<sup>6</sup>. ודבר זה אירע דוקא בשעה שהערביים נצחו את היהודים במלחמה, שאף היא דרשה קרבנות-אדם הרבה. שנות 25—24 היו שנות בצורת ביהודה, והבצורת ביחד עם הרעב המלווה אותה גררו אחריהם דבר ומגפה והרבה מחלות מתדבקות<sup>7</sup>. כל הפורעניות הללו נראו לעם כחבלו של משיח<sup>8</sup>, שיקדם לביאת-הגואל ולפיכך מתעוררים אז באומה געגועים משיחיים עזים, ומהם תוצאות לספרים חיצונים<sup>9</sup> הרבה, שהם מלאים וממולאים הזיות משיחיות ודמיונות אפוקאליפטיים. ובעוד שהצדוקיים, כהעשירים והמיוחסים שבכל הדורות ובכל העמים, היו ריאליים<sup>10</sup> וחשֶׁבְנִים<sup>11</sup> ביותר וראו, שאין תקוה להתגבר על מלכות-דרומי, ואף מצבם לא היה רע באותה מדה, שיִקְשַׁל כחד סבלנותם, והפרושים אף הם היו נבונים למדי והכירו, ששוא תשועת-אדם ואין לצפות אלא לרחמי-שמים, כשיעלה רצון מלפני המקום לשלוח גואל-צדק לעמו, היו הצעירים חמוסי-הדם ונלהבי-הלב מתחברים לחברות של קנאים, שרצו לקרב את הגאולה ולדחוק את הקץ. ארץ-ישראל נתמלאה בלתי-מרוצים ושואפי-מחסכה עד אסס מקום. ביחוד היו מרובים השואפים הללו בליל, ששם עמדה עריסתה של הקנאות. מדבר זה אין להסיח את הדעת בתולדות-ישו. אבל גם ביהודה ובירושלים נלאה הרוב המכריע של העם לשאת את כובד-עולה של מלכות-אדום<sup>12</sup> בשני טובניה הנזכרים. וכשעם בכללו נלאה לשאת—

<sup>1</sup> קדמוניות, ס"ו, ה' ב' מלחמות, א' י"ט, ג'.

<sup>2</sup> קדמוניות, ס"ו, ט"ו, א'.

יש לצפות לשנויים מדיניים כבירים. כי ההמונים הנסערים משתמשים בשעת-הכושר הראשונה כדי להפוך את הסדר הקיים משורש. ואמנם, אך עצם הורדוס את עיניו — ומיד מתחוללות פרעות ושערוריות, שלא היו כמותן מיום שהיתה יהודה לממלכה. עוד לא הספיק ארכלאוס לשבת על כסא-אביו — והנה כבר נתקבץ העם, שלא יכול לשכוח את הטבח הנורא, שעשה הורדוס בנבוכד-הרות יהודה בן צריפה ומתתיהו בן מרגלות, ובמקום המספד על המלך המת הוא קורא למספד על המומטים בידי מלך זה בלא חטא ודורש מארכילאוס, שינקום את נקמת-דםם של הקדושים האלה, שאפילו לקבורה לא הובאו עוד, מיועציו של הורדוס, שעל-פיהם הוציא המלך החולה את ססק דינו; וקודם-כל יפטר את יועזר הבייתוס, הכהן-הגדול האחרון, שנתמנה על-ידי הורדוס. ארכילאוס אינו רוצה לעשות זאת מפני שעדיין לא נתאשר למלך על-ידי קיסר-רומי, והוא מדבר על לבו של העם, שיוותר על דרישתו זו. אבל העם כבר, חרג ממסגרותיו; שוב אינו מוכשר לשמוע בקול-התבונה — וארכילאוס שולח פלוגת-צבא נגד ההמון, שנתאסף בענףה של בית-המקדש. ההמון זורק אבנים בצבא — וזה האחרון אנוס לברוח. וארכילאוס, שבלא אשורו של הקיסר לא נועז לענוש את יועציו של הורדוס, מוצא לאפשר דשלוה את כל חילו נגד הנאספים בבית-המקדש ולהרוג שלש אלפי איש ביום אחד<sup>1</sup>. על-ידי קרבנותיהם נשחטו היהודים אז כצאן-טבח ובית-המקדש נתמלא הרונים<sup>2</sup>. טבעו של ארכילאוס נתברר: הוא היה בנו הכנשר של הורדוס. כאב כבנו — בכל הנוגע לאכזריות ולמדות מקולקלות: עוד כשנתחנך ארכילאוס ברומי קבלו עליו היהודים הרומיים, שהוא מפתה את בנותיהם ואת נשיהם<sup>3</sup>. העם לא יכול עוד לקוות לטוב אף ממנו. וחמשים איש מקנזי-ישראל, שברומי לוו אותם יותר משמונת אלפי יהודים כדי לתמוך בבקשתם, באו במלאכות לפני אבגוסטוס-קיסר

<sup>1</sup> שם, י"ז, ט"ו, א'—ג'; מלחמות, ב', א'—ב'.

<sup>2</sup> קדמוניות, י"ז, ט"ו, ה'; מלחמות, ב', ב', ה'. אפשר שלוקאס (י"ג, א'), שמדבר על "הגלילים, שערב פילאטוס את דמם עם זכיהם", ערבב את ארכילאוס בפילאטוס. ועיון למטה, עמ' 161, הערה 2.

<sup>3</sup> ד"ר א. ברלינר: דבריו-ימי-היהודים ברומה (התרגום העברי, הוצאת הירחון

"ביבליאוחיקה", יאנואר 1913), ח"א, ווילנא הרעיג, עמ' 29.

ובקשו ממנו לשחרר אותם לגמרי מן המלכות, שאזכורים כהורדוס וכאַרכילאוס יושבים על כסאה. הם ושולחיהם רצו לשוב אל המצב שלפני החשמונאים — אל המצב של ימי מלכות־פרס ומלכות־יוון, קודם שבא אנטיוכוס אָפּיפּאַנוס בגזרותיו. ימשול בהם הנציב הסורי, בא־כחה של מלכות־רומי, ולא מלך מקרבם, — ובלבד שתהא להם אבטוגומיה פנימית<sup>1</sup>. וכך בקשו לא רק שליחיהם, אלא אף קרובי של ארכילאוס, בני בית־הורדוס, שהכירו וידעו, שאפשר להם לישוב בשלוה אך אם לא יתפוס אחד מבית־הורדוס את רסן־השלטון בידו<sup>2</sup>. אכן, כמה ענויים ויסורים עברו על העם עד שראה חירות בשלטונו של נציב נכרי ולא במלכותם של בני־אמונתו! אין זאת כי באו מים עד נפש וכשל כח־הסבל.

ואמנם, כל מה שאנו רואים ביהודה מיד אחר מיתתו של הורדוס מוכיח, שכשל כח־הסבל ושההתמרטות הגדולה על הנבלות הנוראות של בית־הורדוס, שהיתה נחנקת בחייו של האדומי מיראה, פרצה כפרץ מים כבירים ולא עמדה אפילו בפני הסכנות היותר גדולות.

אחר שהשקיע ארכילאוס את אש המרד הראשון בדמיהם של שלשת אלפים איש הלך לרומי להשתדל לפני אבגוסטוס־קיסר, שתתאשר צוואתו של אביו, שעל־פיה היה הוא צריך להיות מלך על יהודה, שומרון ואדום. ואולם בעוד הוא משתדל ברומי — והנה פרצו פרעות חדשות ביהודה. בא ווארוס, נציב־סוריה, — אותו ווארוס, שאחר־כך, בשנת 9 לספּה״ג, נפל לפני ארמיניוס החירוסקי ביער הטבטובורגי ושאליו בָּנן אבגוסטוס־קיסר בקריאתו: ווארוס, ווארוס, השיבה לי את לגיונותי! — ענש קשה את המתקוממים וחזר לאנטיוכיה אחר שהשאיר בירושלים את ספינוס עם לגיון של צבא. ספינוס זה להץ את העם במסרה פרובוקציונית — כדי שיתקיים והוא ידכא את ההתקוממות בעזרת־הצבא, ואז עוד לא יתבעו ממנו ברומי דין־יחשבוֹן על שבשאיפתו לבצע נועז לשלוח יד באוצרות־המלך שבמבצרים. הדבר היה בימי הגז־השבועות ולירושלים נתכנסו המונים גדולים של עולים־לרגל מכל מדינות יהודה ואף מחוצה לה. היו בתוכם אדומיים, בני־יריחו, בני עברד־הירדן וביהוד — גליליים. כל אלה התחברו אל היהודים הירושלמיים

<sup>1</sup> קדמוניות, י"ז, י"א, א'—ב'; מלחמות, ב' ו', א'—ב'.

<sup>2</sup> קדמוניות, ומלחמות, שם, שם. ועיין גם קדמוניות, י"ז, ט', ד'.



השואפים נקם מסבינוס העריץ. הם נתפלגו לשלש פלוגות והתנפלו על הרומיים מצפון — על־יד בית־המקדש, מדרום — על־יד מסלת־המרוץ וממערב — על־יד ארמנות־המלכים. על־יד בית־המקדש היתה המלחמה הזקה ביותר. היהודים עלו על גגותיהן של הלשכות שמסביב להמקדש וקלעו משם אבנים על החיילים שתוך מְרַנְמֹזֹת או אף זרקו אותן בידים. ואז עשו הרומיים מעשה נורא: הם הציתו בסתר את הלשכות כאש... הבנינים הנפלאים נהפכו לחורבות והנלחמים על גגותיהם נפלו מעליהם ונשרפו באש או נקברו חיים תחת המפולת. הרבה אָבְדוּ את עצמם בידים כדי שלא יפלו בידי האויבים... והנקל היה מעשה זה בעיני החיילים הרומיים: הם חדרו גם אל תוך בית־המקדש ונגנבו ושדדו כל מה שמצאו בתוכו. וסבינוס מפקדם לא רק לא מיהה בידם, אלא אף הוא עצמו חמס לעין השמש ארבע מאות ככר טאוצר בית־המקדש<sup>1</sup>. נְבָלוֹת כאלו אי־אפשר היה שלא ירניזו את העם יותר ויותר. אפילו חלק מחיילותיו של הורדוס עבר אל המתקוממים. וכולם ביחד צרו על ארמונו של הורדוס, שבו התבצרו סבינוס וחילו, ודרשו, שהרומיים יעזבו את העיר. אבל סבינוס חשש לצאת מן הארמון: מתירא היה מחמת היהודים; ועל כן ישב וצפה לעזרתו של ווארוס. המרידה הגדולה, שנסתיימה בחורבן בית־שני, התחילה מיד אחר מיתתו של הורדוס. הפרעות והמבוכות הללו היו, תחלת־הסוף<sup>2</sup>. כי, אמנם, כל יהודה כולה הרגה אז מִמְסַנְרוֹתֶיהָ. מושל טאושר ומקובל על העם לא היה, החימה הכבושה נגד הישלטון האדומי־הרומי התפרצה כהר־פרצים — ובכל קצות־המדינה היו מהומה ומבוכה, פרעות ואי־סדרים. אֲלֵפִים מחייליו של הורדוס, שמלא צבאם (כלומר, זמן עבודתם בצבא), שבו לאדום ארץ־מולדתם ונלחמו שם בנאמנים להורדוס ובאחי אב הנציב שאר־בשרו, שהוכרח לברוח אל הררי־הסלעים. שמעון מעבר־הירדן, אחד מפקדיו של הורדוס, אדם בעל־קומה וגבור ויפה מאד, התנשא למלוך ובזז את ארמון־המלך ביריחו, גם שרף הרבה ארמונות אחרים בארץ, עד שנלחם בו גראטוס, תָּפְסוּ וחתיו את ראשו בסף. גם בבית־רמת א<sup>2</sup>) על־יד הירדן נשרף ארמון־המלך על־ידי המון מתקוממים. ואפילו רועה אחד, אתרוֹנָנָא, שכל יתרונו היה — מה שהיה

<sup>1</sup>) קדמוניות, י"ז, י' א—ב'; מלחמות, כ"ג, א'—ג'.

<sup>2</sup>) כך נקראת עיר זו במלחמות, כ"ג, ד' ב'; בקדמוניות י"ז, י' ו'. באה

בעל-קומה ובעל-גבורה ושהיו לו ארבעה אחים רמי-קומה וחסונים כמותו, רצה לשבת על כסא הוררוס — ומצא לו בשעת-הירוס זו המוני-עם, שסייעו לו. הם התנפלו על הרומיים, ששנאו אותם שנאת-מות על כל התועבות שעשו ביהודה, ועל חילולתו של הוררוס, שהיו בעצה אחת עם הרומיים; אבל — כנהוג אצל מתפרצים נשענים רק על המוני-העם — לא נקו אתרונגא וסיעתו גם את היהודים אחיהם, שהיו השודים בעיניהם על נטיה לרומיים או אפילו שהיו רודפי-שלום בלבד. יוסף בן-מתתיהו אומר: בימים ההם היתה יהודה מלאה חבורות של שודדים. בכל מקום שנתאספו המונים בלתי-מרוצים, — מיד היו בוחרים במלך, לאסון כל העם. אמנם, מלכים אלה הביאו לרומיים אך הפסד מועט, אבל כדבר באופל הלכו בין בני-עמם<sup>1</sup>. ואולם המתקומם היותר מסוכן, שהיה חזק ביותר מפני שרעיון לאומי הלהיבהו, היה יהודה הגלילי, בנו של אותו חזקיה הגלילי, שהרג הוררוס עוד קודם שנעשה מלך ושעל הריגתו נתבע לדינו של הסנהדרין<sup>2</sup>. האב הלאומי-הקנא הגדול, שהוררוס, ויוסף בן-מתתיהו אחריו, השתדלו לציירו בתור שודד פשוט, הודיש לבנו את השנאה הקשה כשאוּל למשעבדי עמו ומציקיו, הרומיים והאדומיים כאחד. על-ידו נעשה הגליל בהריו ובנקיקי-סלעיו המרובים מרכז למקנאי קנאת-העם, להמתקוממים הלאומיים והאידיאליים. בקרבת צפורי שבגליל, שהיא אך מהלך שעה אחת מנצרת, מקום לידתו של ישו, אסף יהודה הגלילי מחנה גדול של לאומיים מרי-נפש, התנפל על בית-החזון של המלך, תפס את כלי-החזון שבו, שזיין בהם את מחנהו, ואת כל הכסף, שנמצא שם. ומאז נלחם הגבור הקנאי בכל אויבי רעיון-השחרור מן הגויים ואף מבני-עמו; וכנהוג במלחמות כאלו, לא הבחין אף הוא בין אויבים ובוגדים ממש ובין סתם יהודים רודפי-שלום. הוא נתן את חתימו על כל הגליל.

כך היה מצבן של ארץ-ישראל בכלל ושל הגליל בפרט מיד אחר מיתתו של הוררוס. המרידה נתפשטה ככל המדינות: ביהודה ובאדום, בגליל ובעבר-הירדן. לא היה בטחון לא ללגיון הרומי ולא לחיילותיו של הוררוס ואף לא למי שלא נתחבר לשום מפלגה. אנארכיה נמורה שלמה בארץ. בימים ההם אין מלך בישראל — איש כל הישר בעיניו יעשה<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> קרמונית, י"ז, י"ח.

<sup>2</sup> עיין למעלה, עמ' 134—136.

וכל זה אירע אך כארבע או שלש שנים קודם לידתו של ישו.

אבל סוף־סוף נדכאו המהומות והמרדות בכה גדול. בחיל רומי עצום, שנספחו עליו פלוגות מבירות ומערב, עלה ווארוס שנית על ארץ־ישראל. קודם־כל שלח פלוגות של צבא נגד צפורי הסמוכה לנצרת: אותה שרף ואת יושביה מכר לעבדים. והוא עצמו עלה על שומרון ובקרבתה שרף את העיר עמאוס. ובסביבותיהן של שומרון ועמאוס היו העריכיים שורפים נפרדים וחומסים כל מה שמוצאים, משנאה להורדוס ולהרומיים אוהביו. כאילו נתאחרו הכל מסביב להחריב את ארץ־ישראל ולהשמיד את יושביה. אחר־כך עלה ווארוס על ירושלים — והיהודים הצרים על הרומיים, שנתכצרו בארמונו של הורדוס, כאמור, כשראו את החיל הכבד שלו, עזבו את המצור והתחילו מצטרקים לפני ווארוס, שאך ההמון המרובה, שעלה לרגל, וסבינום, שהרגיו את העם, אשמים בפרעות. סבינום ראה לשוב לפניו לעזוב את העיר ווארוס שלח את חילו לרדוף ולתפוס את המתקוממים שמחוץ לירושלים, ואחר שצנח לצלוב לא פחות משני אלפים איש, שב לאנטיוכיה. את ראשי המתקוממים שבאדום שלח ווארוס לרומי, שיעמדו למשפט לפני אנגוסטוס־קיסר, וזה צוה נסיכן להרוג כמה וכמה מהם<sup>1</sup>.

אבל בזה עוד לא בא הקץ למהומות ולמבוכות. בומנים של אנארכיה מדינית מיפיעים על הכמה גם, מולכים מעצמם מטפוס אחר, שונה מזה של שמעון מעבר־הירדן ושל אתרונגא הרועה: מתחפשים למלכים או בני־מלכים שנהרגו או מתו, ותופסים את העם, שאהבתו שמורה להמוטמים או המתים, בלבנו. והאהבה להחשמונאים היתה עזה ומושרשת כל־כך בלבותיהם של היהודים, עד שדי היה לצעיר יפה אחר, שהיה דומה בקלסתר־פניו אל אלכסנדר המומת, בנם של הורדוס ומרימי החשמונאית, להפיץ שמועה, שניצל סמות בדרך־ננס (הוא ספר, שהתליין חמל עליו ועל אריסטובולוס אחיו והנק במקומם שני צעירים דומים להם במראה), שיתרגשו כל היהודים ויתנו לו כבוד־מלכים וכסף הרבה. היהודים יושבי האיים כרתים ופילוס נתנו לו הרבה כסף וזהב ויהודי־רומי יצאו לקראתו, וכ, שנסע בחוץ במרכבה הכיעו שמחה שואנת ביותר ביחוד על שהוא בנה של מרימי

<sup>1</sup> קדמוניות, י"ז, י"א—י"ג; מלחמות, ב', א', ד'.



החשמונאים<sup>1</sup>. כל מנהגו היה מנהג של מלך. העם בהמוניו היה מקיף אותו ומריע תרועת־ששון לכבודו. אפילו נצר מסופק משורש חשמונאי היה בו די כח להלהיב את העם במדה כזו! — הדבר נגמר בלא כלום: עבדו של אבגוסטוס־קיסר ואבגוסטוס עצמו הכירו בו, שאינו מזרע־המלוכה, ופתוהו, שיזדה על המַעֲצָתוֹ, והוא נפתה והודה—והיתה לו נפשו לשלל. אבל כמה היה העם נבוך ומגורה־עצבים בימים ההם, —עד שבדויות כאלו יכלו למצוא להן אונים קשובות בתוכו!

ומלכותו של הורדוס נתחלקה. כבר ראו חוקרים שונים בצדק, שיש דמיון ידוע בין מלכות־שלמה ובין מלכות־הורדוס, אף־על־פי שיש להוסיף כאן: *mutatis mutandis*. כמלכות־שלמה כך היתה אף מלכותו של הורדוס נהדרת כלפי חוץ ורקובה מתוכה. כמלכות־שלמה נראתה כעשירה ותקיפה כלפי השכנים הקטנים, אבל ההמון בהמוניו נלאה לשאת את עול־המסים ואת המשטר הקשה ואת השנויים המרובים ממטבע שטבעה המסורת ההיסטורית של האומה. וכבימי מלכות־שלמה היו הממלכות הקטנות שבסביבה נכנעות ליהודה או יראות מפניה, ואולם הממלכות הגדולות—מצרים של פתוסנת ושישק בימי שלמה ורומי של אנטוניוס ואבגוסטוס בימי הורדוס—היו מתיחסות ברצון אל מלך־יהודה ונותנות לו חירות ידועה של הנהגה כל עוד היה, נאמן בבריתן, כלומר, נשמע להן; באופן שכל התפארת וכל החירות היו אך למראית־עין; והעם היה מרגיש בדבר זה ויודע להעריך את ההוד והתפארת והעשירות וההצלחה בחצר המלך הגדול או הקיסר כערכם הפחות למדי. כשלמה היה גם הורדוס אוהב לבנות בנינים מפוארים וכמותו בנה את בית־המקדש. ואפילו ברבוי־הנשים היה הורדוס דומה לשלמה במקצת. וגורלה המדיני של ארץ־ישראל אחר שמת שלמה דומה מאד לגורלה לאחר מיתתו של הורדוס. כשם שבסוף־ימיו של שלמה ומיד אחר מיתתו התחילו המרידות של הדר האדומי, רזון בן אלידע הרמשקי וירבעם בן נבט האפרתי, כך התחילו פרעות ומרידות עוד בסוף ימיו של הורדוס וביחוד מיד אחר שמת. וכשם שנתחלקה הממלכה ה, אדירה של שלמה ונקרעו מעליה אדום וארם, כך נתחלקה אף מלכותו של הורדוס ונקרעו מעליה הערים היווניות שבארץ־ישראל: עזה, גדר וכפר־סוסים (היפוס). וכשם

<sup>1</sup> קדמוניות, י"ז, י"ב; מלחמות, ב', ז', א'—ב' (בשנויים מעטים).



שהתחלקות מלכותו של שלמה היתה תחלת חורבן בית ראשון, כך אף התחלקותה של מלכות-הורדוס היתה תחלת חורבן בית שני. כי, אמנם, אשר אבגוסטוס קיסר את צוואתו של הורדוס, אבל בשניים לא-מועטים. ארכילאוס קבל, אמנם, את יהודה, את שומרון ואת אדום, אבל את התואר, "מלך", שהוריש אותו הורדוס, לא קבל ובמקומו נתן לו התואר, "אֶתְנָאָרְכּוֹס" (ראשי-העם), ואת הערים היווניות-הארצישראליות הנזכרות ספח אבגוסטוס-קיסר אל סוריה. ושלומית קבלה על-פי צוואתו של הורדוס מנחלתו של ארכילאוס את הערים יבנה, אשדוד ופצאלה. רק מחצה ממלכותו של הורדוס באה, איפוא, לידי ארכילאוס בנו, ואפשר, עוד פחות ממחצה. המחצה השניה נתחלקה בין שני בניו האחרים. אנטיפס קבל את הגליל ואת עבר-הירדן ופיליפוס—את הבישן, את הארנוב (טרכונה) ואת תֶּרְקֶן (שנכנסה לתוכם גם השפה המזרחית של יסכנרת), ושניהם קבלו את התואר, "טֶטְרָאָרְכּוֹס", שעיקר הוראתו—, ראשי-הארבע" (ארבע הערים או המדינות), אבל אחר-כך נעשה תואר לנסֶדְ-מושל (מעין, קֶרְצוֹג' שלנו, שהוא נמוך ממלך, אף-על-פי שבמדינתו המצומצמת יש לו כל זכויותיו של המלך). כעשר שנים משל ארכילאוס ביהודה, שומרון ואדום (מן 4 לפני ספּה"נ עד 6 לספּה"נ). את העריצות, שהראה מיד אחר מיתתו של אביו, הוסיף להראות אף כשנתאשר בתור, אֶתְנָאָרְכּוֹס. את הכהנים הגדולים היה מחליף זה בזה כאביו: במקום יועזר בן ביותוס מנה לכהן גדול את אחיו אליעזר בן ביותוס, ואת אליעזר זה החליף בישוע בן סיאה. לאחר שגרש את מדימי אשתו נשא את גלאפירה בת ארכילאוס מלך קפודקיה, שהיתה אשתו של אלכסנדר אחיו-הורגו (מאביו), ואחר-כך, כשנהרג אלכסנדר על-ידי אביו, היתה לאשה ליובה מלך מברויטניה ונתאלמנה<sup>1</sup>) ממנו, — מה שחשב לו העם לעוון, שהרי לא היה כאן יבום של מצוה מפני ישהיו לגלאפירה בנים מאלכסנדר ואף כבר נישאה בינתים לאחר. גם ארכילאוס בנה בנינים מפוארים—בנה מחדש את הארמון ביריחו, שנשרף בשעת-הירוס, ואת העיר ארכיליאיס, וגם עשה צנורות של מים כדי להשקות את יערה-התמרים, שנטע בקרבת נערן (במקום שנתגלה זה לא כבר בית-כנסת נהדר ועתיק), מצפונה

<sup>1</sup> או, יותר נכון, נתגרשה (עיון נגד קדמוניות, י"ז, י"ג, ד', ומלחמות, ד', ז', ד': 451-452, Schürer, Geschichte, I).

של יריחו, — וכל זה עשה בכספו של העם, שנתרושש מאד על־ידי המהומות. בוודאי עשה תועבות גדולות גם ליהודים וגם לשומרונים, כי שליחיהם של שני העמים הצוררים זה לזה באו לקבול עליו בהסכמה לפני אבנוס־טו־סי־קיסר. וזה נתרעם על מעשיו מאד ושלה להביאו לרומי, ושם שפט אותו לגלות לגאליה והחרים את כל נכסיו<sup>1</sup>. יהודה, שומרון ואדום נספחו אל סוריה ונציב או אפיטרופוס (פרוקוראטור) רומי נעשה מושל עליהן, כמו שבקשה מלאכות־היהודים מאבנוס־טו־סי־קיסר מיד אחר שמת הורדוס.

ואולם המבקשים בוודאי התחרטו עד מהרה על בקשתם זו. לא שבו ימי מלכות־פרס ומלכות־בית־תלמי. עברו לבלי שוב עוד הימים, שבהם היתה יהודה „במות מבוסלת“ — קר־נזוית קטנה בקדמת־אסיה, שהירודוט יכול היה לעבור עליה בלא שיקרא אפילו בשמה. מצד אחד נעשתה ארץ־ישראל הגדולה חלק חשוב מאד מסוריה, שהיתה שוכנת על קצה גבול מלכותם התקיפה של הפרת־יים, שנלחמו בה הרומיים כל הימים בלא שִׁנְכְלוּ לכבישה. ומצד שני נתעלתה חשיבותה של ארץ־ישראל בתור מרכז דתי ולאומי לעם גדול ומיוחד במינו, שהיה טפוז ומפורד בכל העולם הקולטורי של אותו זמן ושכל מקום היתה לו השפעה גדולה, ובשתי ארצות חשובות — במצרים וכנבל — היתה לו כמעט השפעה מכרעת. ארץ כזו לא יכלה רומי למסור לידי הכֶּן־גדול משועבד רק למראית־עין להשליט על סוריה, כמו שהיה הדבר נוהג בימי מלכות־פרס ומלכות־יוון שאחריה. ובכן מנתה רומי על מדינות־ממשלתו של ארכילאוס נציב מיוחד — „אפיטרופוס“ ביוונית או פרוקוראטור ברומית, שיש לכנותו בעברית „משגיח“ כדי להבדילו מן הנציב הסורי. למראית־עין היו ראשי־העם גם עתה הכהנים־הגדולים (*οἱ ἀρχιερεῖς ἐπιπιστευόντες*), שם יוסף בן־מתתיהו בפי הרומיים) והיתה ליהודים אבסוגנומיה ידועה, שנהג בה שלטון־המיוחסים (אריסטוקראטיה)<sup>2</sup>. אבל באמת לא נעשה בארץ־ישראל שום דבר חשוב בלא רשיונו של המושל הרומי. לא רק זכות־המלחמה נשללה מיהודה, אלא אף הזכות לטבוע מטבעות של זהב ושל כסף; רק מטבעות של נחושת היו טובעים עוד בארץ־ישראל. ה„משגיח“ יָשַׁב בקיסריה, אבל מצודתו היתה פרושה על ירושלים, שהיה בה חיל־מצב רומי ושהיה מושל

<sup>1</sup> קדמוניות, י"ז, י"ב, א'—ב'; מלחמות, ב', ד', ג'; <sup>2</sup> קדמוניות, ב', סוף י"א.

רומי זה שוכן בתוכה בשלש רגלים, ביחוד בפסח, כשהיו מתכנסים לירושלים המונים גדולים ולביהעם היה מתחמץ על שָׁרִים משלו בו: אז היו מעמידים זקפים עלי־ד אולם־העמודים, שהקיף את הר־הבית<sup>1</sup>). מאז נעשו קיסריה וירושלים צרות זו לזו; והתלמוד יודע לספר, שלא נתמלאה קיסרי אלא מחורבנה של ירושלים<sup>2</sup>).—דיני־מנות היו עוד בידי דיני־ישראל ואת כל שאלות־הדת היתה פוסקת עוד הסנהדריה, שאף דיני־נפשות היתה דָּנה. ואולם אך להוציא משפ־טמות לרגלי חקור־הדין המוקדם היה בידי הסנהדרין ולא להוציא לפועל. כל משפ־טמות היה צריך שפוט ואִישׁור מצד ה־משגיח<sup>3</sup> הרומי, שהוא עצמו היה דן למיתה באין מעצור (מה שנקרא jus gladii או potestas gladii). את המסים ואת המכס היה גובה עלידי מוכסים או גבאים (גבאי־טמיון<sup>4</sup>)—גבאי לאוצר־המלך—(ταμειον) מקרב היהודים, שהיו גובים את המכס בזרוע, ועל־כן נעשה, מוכס<sup>5</sup> כמעט שם נדרף לגזלן וחמסן<sup>6</sup>). וגבאי<sup>7</sup> הוא לפעמים שם־נדרף לגנב<sup>8</sup>). את כל המסים והארנוניות ואת כל המכס היו המוכסים והגבאים מביאים אל ה־משגיח<sup>9</sup>, שהיה ממונה גם על כספי־המדינה. האיך היה מקבץ את המס והאיך היה משגיח על הכספים—על זה אפשר לדון מתוך מאמרו של טיבריוס קיסר; הפקידים בפרובינציות הרומיות הם כזובים על גופו של פצוע: אלה שכבר רָו מדמו אינם כל־כך מוציידם כהחדשים, שלא נתרוז עדיין<sup>10</sup>). הוץ־מזה, היתה ל־המשגיח<sup>11</sup> אותה זכות, שנטל הורדוס לעצמו: להסיר כהנים־גדולים ולהקים כהנים־גדולים. ולא עוד אלא שבגדיר הכהונה היו שמורים אצלו ונתונים לפקדון בידי שר בירת־אנטוניה, חתומים בחותם ה־משגיח<sup>12</sup> ובחותמו של כהן־גדול, ולא נמסרו לידי הכהן הגדול אלא לעבודת יום־הכפורים ושלש רגלים. הדבר האחרון היה עלבון לעם, שפצע את לבו ביותר: כלום יש לך סימן־של־שעבוד גדול מזה?... ומה נשאר מן ה־אבטונומיה הפנימית של היהודים אחר זכויותיו אלו של ה־משגיח<sup>13</sup> הרומי?—וה־זכויות<sup>14</sup> סמכו כולן על כח־הזרוע: על חמש פלונות (cohortae) ואגף (ala) אחת שר צבא, שאליהן היה

<sup>1</sup> שם, שם, ה' ג' וחי' ייא; מלחמות, ייב, ב' א', וה' ה' ח'.

<sup>2</sup> מנולה, ו' עיא; פסחים, טיב עיב; איכה רבתי, עהיכ: היו צריה.

<sup>3</sup> ביר, מטיב; וייר, פייא.

<sup>4</sup> משנה, נדרים, פ"ג, סיד; בבא קמא, פ"י, סיא ומיב, ועוד.

<sup>5</sup> משנה, חגיגה, פ"ג, טיו; תוספתא, סהרות, ח' ה'—ו.

<sup>6</sup> קדמוניות, י"ח, ו' ה'.



נספח לפעמים גם גרוד מקומי, שנתקבץ לא מן היהודים, אלא מן הנכרים יושבי-ארץ-ישראל<sup>1</sup>. ובשלטון זה של המלכות הרשעה, שהיה נשען על כח-הזרוע, אי-אפשר היה לו לעם מאמין בכח-הרוח כעם-היהודים שלא לראות פורענות קשה מן השמים, שקדמה, בתור, חבלו של משיח, ועקבות-משיח, להגאולה הקרובה לבוא. מלכות-אדום ומלכות-שמים היו שני הנגודים הגדולים, שכל אחד מהם העלה על זכרוננו של היהודי את הפכו.

וקשה היתה הפורענות ביותר מפני האמונות והדעות של היהודים, שהיו כל-כך שונות ומשונות מאותן של הרומיים. המשגיח הראשון ביהודה היה קופוניוס (לערך 6 — 9 לספ'ה<sup>נ</sup>). מאחר שבקמיו עברה יהודה משלטונו של מושל יהודי אל השלטון של מושל רומי, ראה הנציב הסורי קופוניוס, שאף קופוניוס היה כסוף לו, צורך בדבר לערוך מפקד או ספירה (Census) לכל יושבי ארץ-יהודה ולכל רכושם לשם קביעת המסים, שהיהודים חייבים לשלם למלכות-רומי (6 לספ'ה<sup>נ</sup>). אבל, ראשית, חשבו היהודים כל ספירה לדבר שאינו לרצון לפני ה', שהרי כשפסד דוד את העם פרצה מגפה בארץ (שמואל ב', כ"ד); ושנית, הרי ידעו היהודים, שספירה זו היא הסימן היותר מובהק של שעבודם והיא תתן אפשרות להמוכסים למוץ את דמם עליידי המסים היותר קשים. ולפיכך התנגד העם בכל כחו לספירה זו וכמעט פרץ מרד בארץ בסנתה. ומאז נעשה ה'צנווס' בצורתו היוונית (census — *κενσισ* — קנס) לשם-נרדף לעונש (קנס, קונסין). הכהן-הגדול יועזר בן בייתוס דבר על לב העם — והספירה נעשתה. ואולם ההתנגדות לספירה גרמה למאורע גדול אחד: היא חִפְּרָה ואחדה את הלאומיים הקנאים, שהיו מצויים בארץ סימי פומפיוס ואילך, כמו שראינו כבר כמה פעמים, ועשתה אותם כיתה חדשה — כתי-הקנאים. יהודה הגלילית מעיר גם לא בגולן-בוודאי אותו יהודה בן הזקיה, שכבר הכרנוהו למעלה<sup>2</sup>, בשעה שדברנו על הפרעות אחר מיתתו של הורדוס — וצדוק הפרושי (כנראה, נס־כֵּן מן הגליל) יסדו כת-מקנאים לתורת-ה' ולכבוד-האומה, שבקנאתם הנלהבת לא רצו להביא בחשבון את המצב

<sup>1</sup> על המצב המדיני של יהודה בימי הפרוקורטורים עיין בפרסות: S. Schürer,

Geschichte, I<sup>4</sup>, 454—485.

<sup>2</sup> עיין למעלה, עמ' 152.



המדיני של הארץ ושל האומה ודרשו מן העם, שיתקומם כאיש אחד נגד הרומיים. כי חלילה ליהודי לעבוד לבשר ודם: מלך־ישראל הוא רק ה' אלהיו ולא קיסר־רומי עובד־האלילים. אחר יהודה הגלילי וחברו נמשכו אנשים לאלפים ולרכבות, ישנספחו אל כת־הקנאים. ועד חורבן־הבית היו הם מנהיגי כל הפורעים והמורדים בכל מקום<sup>1</sup>).

אחר קופוניוס היה משגיח ביהודה מארקוס אמביבולוס (לערך 9–12) ואחריו — אנכיוס רופוס (לערך 12–15). קצר היה זמן־שלטונם ולא הספיקו לעשות כלום. ואפשר, שיראתו של אנגוסטוס קיסר היתה על פניהם ולא נועזו להרע ליהודים ביותר. כשמת אנגוסטוס בשנת 15 מנה טיבריוס־קיסר את וואליריוס גראטוס (15–26). זה האחרון הצטיין בחלופי הכהנים־הגדולים: הסיר מכהונתו את חנן בן שת, שמנה קווירניוס במקום יועזר בן ביתוס, — חנן זה, שנזכר לרע באיוונגליונים, והקים על מקומו את ישמעאל בן פיאבי. לאחר זמן מועט הסיר גם את זה והקים את אלעזר בן ענן. אבל אך עברה שנה — וכבר נתמנה על־ידו שמעון בן קמחית. ואף זה לא ישב על כסאו יותר משנה: הכהונה הגדולה נמסרה ליוסף קייפא או בן הקיף<sup>2</sup>, שאף הוא נזכר באיוונגליונים רא לטוב. נקל לשער, כמה שרירות־לב היתה ב־משגיח־רומי זה, שהיה משחק בכהנים־גדולים כמו שהתינוקות משחקים בכדורים. ואף כמה אוהב־כצע היה: הרי קנויים אלה לא היתה להם שום סבה אחרת זולת השוחד<sup>3</sup>).

אבל גרוע מגראטוס היה פונטיוס פילאטוס (26–36), שמשל ביהודה עשר שנים ושכימו נצלב ישו. פילון האלכסדרוני

<sup>1</sup> על תכונתם של הקנאים עיין שני מאמריו של K. Kohler: Wer waren die Zeloten oder Kannaim? זכרון לא. א. הרכבי, פטרבורג ברוסי, החלק הגרמני. עמ' 6–18; (639–643); Zealots (Jew. Enc., XII).

<sup>2</sup> עיין על שם זה: יוסף דירנבורג, משא ארץ ישראל, חרום מבשין, פטרבורג תרנ"ו, עמ' 112. בתלמוד, (יבמות, מ"ו ע"ב), נזכר גם "בית קופאי", שהיו "מטה כהנים גדולים" (עיין שיר ב"הטעמר" לראימ לונץ, חיב, עמ' תק"ס).

<sup>3</sup> על אותו זמן סרמו התלמוד: "ומתוך שנותניו עליו ממון לכהונה והיו מחליטין אותה (אח הכהונה הגדולה) כל שנים עשר חדש" וכו' (יומא, ח' ע"ב). ואמנם, גם יוסף בן־סתתיהו מדרק, שאלעזר בן ענן ושמעון בן קמחית לא שמשו בכהונה גדולה יותר משנה. שנתנו ממון על הכהונה" אין מן הצורך לומר: אילמלא היו שרי־רומי מקבלים ממון מן הכה"ג לא היו סרבים כל־כך לתחליטם.

מביא את המשפט החרוץ, שהוציא עליו אנגריפס הראשון: „אכזר הוא מטבעו ובקשׁי־לבו לא ישוב מפני כל“. בזמנו היו ביהודה: „שוחד, נאווה וגאון (ὑβρεὺς), גזל, עוֹשֵׁק, עלבונות (ἐπιπρῆται), מיתות תכופות בלא משפט ואכזריות בלא סוף ובלא שעור“<sup>1</sup>. אך קבל את השלטון ביהודה — ומיד הראה, שהוא בן ליהודים ולחוקי־תורתם. מנהג מקובל היה, שלא יכנסו צבאות־רומי לירושלים בדגלים או „סגנוֹת“, שיש עליהם צורת־הקיסר, שהרי היהודים מקפידים על „לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה“. פילאטוס צוה לחילו לבוא לירושלים בדגלים אלה. כשראה העם דבר זה הלך בהמונים גדולים לקיסריה, מקום־משכנו של המשגיח הרומי, שהיא רחוקה למדי מירושלים, ובקש והתחנן אל פילאטוס, שיוציא את הצורות הללו מן העיר הקדושה. פילאטוס לא הסכים לכך: הוא ראה בזה בזיון כבוד־הקיסר. חמשה ימים וחמשה לילות רצופים עמדו המוני־העם לפני ארמונו של העריץ, בוכים ומתחננים לו, שיבטל את גזירתו. וכשנעשה דבר זה לזרא לפילאטוס, צוה ביום הששי לעם, שיבוא למסלת־המרוץ, ואת חילו העמיד במארב. העם בא והתחיל להתחנן כקדם, שיעשה המשגיח חסד עמו ויוציא את הפסלים מירושלים עיר־הקודש. אז נסה פילאטוס להבהיל את העם שתעד פתאם: צוה להחילים, שישלפו את חרבותיהם מִתַּעֲבִיבָן, והוא עצמו הרעים על העם בקולו וצָנַח: „מי שלא יחדל לבקש ולהתחנן ולא ישוב לביתו — יתָרַג בסיף!“ — אבל הוא לא יָדַע את טבע עמ־היהודים: כאיש אחד נסלו ההמונים על פניהם אָרְצָה, חשפו את צואריהם לשחיטה וקראו, שהם מוכנים למוֹת, אבל לא יתנו להפר את דתם... אז נבהל העריץ הרומי למראה גבורה מוסרית כזו — ומלא את בקשתם<sup>2</sup>. ואולם דבר זה לא מנעהו מלהציב בירושלים שלטים מוקדשים להקיסר, ששם־הקיסר היה חרות עליהם בלא צורתו, ואך על־פי פקודתו של טיבריוס־קיסר הוסרו מירושלים ונשלחו לקיסריה<sup>3</sup>.

ואת המת־העם עורר פילאטוס על־ידי מעשה שני. הוא הוליד צנורות של מים לירושלים, ואת הצנורות האלה עשה על חשבון

<sup>1</sup> „המלאכות אל קיוס“, 38.

<sup>2</sup> קדמוניות, י"ח, ג'; א'; מלחמות, ב', פ"ג, ב'--ג'.

<sup>3</sup> „המלאכות אל קאיוס“, 38.

ואוצרהקודש הנקרא קרבן<sup>1</sup>). וכשבא באותו זמן לירושלים, נתקבץ העם והתחיל מתאונן על שנגע הוא, פילאטוס, בכסף-הקדשים. אבל, כנראה, היו לו מרגלים, שהקדימו להודיעו את סערת-רוחו של העם. ובכך צוה לחייליו להתחפש בכנדיאזרחים ולהזדיין במגלבים וברצועות, וכשישמעו את הצעקות, יפו את הצועקים הבלתי-מוזינים עד מות. ואמנם, כן עשו החיילים והרגו עם רב<sup>2</sup>).

אבל נבלה, שעשה לשומרונים, גרמה למפלתו. נביא-שקר שומרוני הבטיח לבני-עמו, שיראה להם את כלי-הקודש (בוודאי כלי-המשכן), שטמן משה בהר-גרזים. נתאסף עם רב. וכפי הנראה, היתה קשורה בזה איזו אמונה משיחית-מדינית, שהרי לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו, נזדיינו השומרונים<sup>3</sup>, שנתקצו מסביב להר-גרזים<sup>3</sup>, פילאטוס מהר לשלוח חיל רגלים ופרשים, שהרגו חלק גדול מן הנאספים וחלק מהם לקחו בשבי, ומהם הן פילאטוס למיתה את החשובים ביותר. השומרונים קבלו על זה לפני וויטליוס נציב-סוריה, שצוה על פילאטוס ללכת לרומי ולהצטרך על מעשהו זה; וביתים מנה וויטליוס משניה אחר.

זהו מצבה של ארץ-יהודה (ושומרון ואדום אף עמה) בימי ישו. מצבם של שאר חלקי-ארץ-ישראל היה שונה מזה לטוב מפני שהיה להם מושל יהודי, אף אם מושל זה לא עמד ברשות-עצמו לגמרו. על פיליפוס, בנו של הורדוס (מן 4 לפני ספ'ג עד 34 לספ'ג), לא נרבה דברים, ראשית, מפני שארצותיו (כשן, ארגוב, חָרְרָן, גולן, פמייס או אספמיה ויתור) לא היו מדינות נושבות מיהודים ביחוד: ביחד

<sup>1</sup> כך כתוב במלחמות, ב' ט. ד', כפי הנראה, היה זה אוצר מיוחד, שאסור היה לגעת בו. שאילמלא כן הרי משנה מפורשת היא, שסותר ליטול כסף מקופת בית-המקדש לצרכי-צבור מעין צנורות של מים: „אמת הסיים וחומות-העיר ומגדלותיה וכל צרכי-העיר באין מתרומת הלשכה“ (משנה, שקלים, ד' ב'). ושלא כיעבץ: „תולדות-ישראל“ ח'ה, עמ' 83. וקשה לחשוב, שהחמירו בזה בזמן קדום יותר מבימי-המשנה.

<sup>2</sup> מה שמספר לוקאס, י"ג, א': „פעם אחת באו אל ישו אנשים, שהביאו לו את השמועה בדבר הגלילים, שפילאטוס ערבב את דמם בדם קרבנותיהם“, אינו אלא ערבוב פילאטוס בארכילאוס, שהוא הוא שהרג שלשת אלפים איש — וביניהם גם גליליים הרבה (קדמוניות, י"ג, י" ב') — בבית המקדש, והמלאכות שבאה לקבול עליו לפני אבגוסטוס קיסר, הטעיסה. שנכתבו ככה מות הקרבן. ערבוביה כזו שורת אצל לוקאס בספירת-קוויריוס, ואף בתלמוד מצויה היא הרבה (עין למעלה, עמ' 149, הערה 2.

<sup>3</sup> קדמוניות, י"ח, ד' א'.

עם יהודים הרבה, היו בהן יוונים, סורים וערביים; ושנית, מפני שממשלתו היתה שקטה ושלווה ולא הצטיינה לא לטוב ולא לרע בשום דבר זולת בבנין העיר קיסריון או קיסריה של פיליפוס (להבדיל מקיסריה על שפת הים, שכנה הורדוס) במקום העיר העתיקה פמייס (Panias), על־יד מוצא־הירדן, מצפוניו של ים־כנרת, — עיר, שנזכרה גם באיוונגליון, — ובבנין העיר בית־צידה במקום שהירדן נכנס אל ים־כנרת (קרוב למקום המושבות כנרת ודגניה שלנו), שקרא לה בשם יוליאס לכבוד בתו של אננוסטוס־קיסר ושיש להבדילה מבית־צידה האחרת, שישבה על החוף המערבי של ים־כנרת ושנזכרה באיוונגליון (יוחנן, א', מ"ה; י"ב, כ"א) בתור עיר־מולדתם של השליחים פטרוס, אנדריאוס ופיליפוס<sup>1</sup>. — פיליפוס הקטראַרכוס היה אדם נוח לבריות ודורש־משפט, אבל ידיד־הרומיים ומתקד־היוונים. בזה, כמו גם בתאוותו לבנות בנינים מפוארים, היה בן נאמן להורדוס אביו. ובדבר אחד אף עלה על אביו ואָחיו. הוא היה הראשון, שחקק על מטבעות־הנחושת שטבע את צורותיהם של אננוסטוס וטיבריוס קיסר־רומי. כדבר הזה לא נועזו לעשות לא הורדוס אביו ולא ארכילאוס ואנטיפס אָחיו. אפשר, שעשה כך מפני שהרבה מיושבי־מדינותיו — אם לא רובן — היו גויים, כאמור. אבל מה שלא השתדל להראות את עצמו מושל יהודי אף בפני נתיניו הנכרים יש בו די להוכיח, שאם בתור אדם ובתור מושל היה הנוח שבאָחיו, בתור יהודי לא היה טוב מהם.

נשאר לנו עוד לדבר על הורדוס אנטיפס (מן 4 לפני ספּה"נ עד 39 לספּה"נ), שבחלקו עלו הגליל ועבר־הירדן ושישו הנוצרי היה נתינו. הוא היה פקח וערום, ולא לחנם קרא לו ישו בשם, שועל" (לוקאס, י"ג, ל"ב). בגליל היו אליליים הרבה, כמו ששמו, — גליל־הגויים" — מוכיח עליו; אבל מימי יוחנן הורקנוס ובנו אריסטובלוס הראשון נתיחדו הרבה מן הגויים שבו בעל־כרחם ואף נתישבו בו יהודים יותר ויותר<sup>2</sup>. ואנטיפס ידע להוקיר את הגליל. את צפורי, שהרס ווארוס כדי לשים

<sup>1</sup> על בית־צידה ומקומה עיין באריכות: B. Meistermann, Capharnaüm et Bethsaïde, Paris 1921.

<sup>2</sup> מה שכתב בענין זה הירא. קאמינקא בספרו: Studien zur Geschichte Galiläas, Berlin 1889, SS. 29—38. יש בו קצת אמת, אבל גם הסרה מרובה. עיין למעלה, עמ' 128, הערה 2.



קץ להקשר של יהודה הגלילי<sup>1</sup>, בצר וחזק על-ידי חומה גדולה. זכרדי לחזק את עבר-הירדן בנה את בית-הרמטא, שקרא לה מקודם בשם ליביאס, על שם אשתו של אבנוסטוס קיסר, ואחר-כך בשם יוליאס, על שם בתו של זה<sup>2</sup>. אבל ביחוד נתפרסם על-ידי מה שבנה את העיר טבריה, שקרא לה כך לכבוד טיבריוס-קיסר<sup>3</sup>. אבל אף כאן אנו מכירים בו את בנו של הורדוס: הוא לא שם לב למה שעיר זו נבנית במקום שהיה בית-קברות עתיק (בוודאי של העיר חמת או רקת), שעל-כן לא רצו היהודים הנהגרים בדיני טומאה וטהרה, ובפרט הכהנים, לשבת בה; והילכך הוכרח לקבץ אל תוכה גויים או קבצנים ואורחים-פורחים מישראל, שבנה להם בתים וזָקָה אותם בהרבה זכויות<sup>4</sup>. כמדין לא נמנע מלבנות בה אסטרין וארמון של מלך, שהיו בו צורות של חיות, ועל-כן נהרס בימי המרידה הגדולה, ומלְסָדר את הנהגת-העיר על-פי סדרי הערים היווניות. ואף-על-פי-כן עדיין השתתף בקובלנת היהודים על השלטים המקדשים לקיסר, שהעמיד פילאטוס בירושלים, ואף במטבעותיו לא נועז לחזק את צורתו של הקיסר. גם בזה רואים אנו את אנטיסס קרוב ברוחו להורדוס אביו, שאהז בדרכי הרומיים והיווניים וגם מן היהדות לא הניח את ידו. גם בכל הנוגע לאהבת-הבנינים היה בן נאמן לאביו.

וכשם שָׁרַשׁ מהורדוס את אהבתו לבנינים, כך ירש ממנו את אהבתו לנשים. כשהיה אנטיסס ברומי התלקחה אהבתו אל הירודיאס, אשתו של אחיורגנו הורדוס (בנם של הורדוס ושל מרים בת הכהן הגדול שמעון בן ביתוס), שהיתה בתו של אריסטובולוס הנרצה ושילדה רבעלה את שלומית הנזכרת באיוונגליון במעשה יוחנן המטביל. ואולם לאנטיסס כבר היתה אשה — בתו של חרתת מלך עֶרֶב. ובכן החריט לגרש את אשתו ולקחת את הירודיאס אשת-אחיו, שלא כדת. מלך-ערב יָצָא למלחמה על אנטיסס כדי לנקום ממנו את

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמ' 152.

<sup>2</sup> עיין על עיר זו: ז. יעבץ, תולדות-ישראל, חיה, עמ' 80—81. הערה 6, וגם:

Schürer, Geschichte, II<sup>4</sup>, 213—216.

<sup>3</sup> דבר זה כבר היה ידוע להמדרש: "טבריה על שם טיבריאס" (ביר סכינ).

<sup>4</sup> הדיר א. קאמינקא בספרו הנוי, עמ' 17 ואילך, משתדל להוכיח, שאין זו

אלא אגדה. ואולם הדברים בקדמוניות, י"ח, ב', ג':  $\epsilon\pi\iota\ \mu\eta\tau\epsilon\pi\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma, \alpha\ \mu\alpha\lambda\lambda\alpha\ \epsilon\pi\eta\delta\epsilon\ \eta\eta$  אלא אגדה. ואולם הדברים בקדמוניות, י"ח, ב', ג':  $\epsilon\pi\iota\ \mu\eta\tau\epsilon\pi\alpha\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma, \alpha\ \mu\alpha\lambda\lambda\alpha\ \epsilon\pi\eta\delta\epsilon\ \eta\eta$  ברורים יותר מדאי וקשה להכחישם: הרי כמעט ביטוי של יוסף בן מתתיהו נבנתה טבריה!

נקמת-בתו—ונצח את אנטיפס נצחון גדול. אנטיפס פנה אל טיבריוס־קיסר, וזה צוה לווֹיטְלִיוֹס נציב־סוריה, שיצא למלחמה על חרתת. אבל בינתיים מת טיבריוס (37)<sup>1</sup>. — אנטיפס השתתף גם במשא־זמתן, שהיה בין הרומיים ובין הפרתיים; ודבר זה היה אחד מגורמי־מפלתו. הגורם העיקרי היה — מה שאשתו הירודיאס הסיתה אותו, כשקבל אנטיפס הראשון מידי קאיוס קאליגולה את כסא־המלוכה של יהודה, שאף הוא ישתדל לקבל תואר־מלך. ואולם אנטיפס שלח שליח מיוחד לרומי, שימנע דבר זה, כדי שלא יהיו שני מלכים משמשים בכתר אחד; ושליח זה האשים את אנטיפס גם ביחסים אל הפרתיים אויבי־הרומיים וגם ביחסים אל סיאנוס, שנוא־נפשו של קאליגולה, ואפילו בהכנת כלי־זין הרבה. קאליגולה כעס עליו, הגלה אותו לגאליה ואת הקסרארכיה שלו מסר לאנטיפס. את הירודיאס רצה קאליגולה להשאיר על נחלתה הפרטית, שהרי היא היתה אחותו של אנטיפס אהובו. אבל בה היה עוד עורק השמונאי<sup>2</sup> ובגאון יָאָה לבת־בתה של מרימי דחתה את הסדור הקיסר ובחרה ללכת בגולה אחר בעלה. — אשה זו ושלומית בתה היו גם סבה להריגת יוחנן המטביל עדידי אנטיפס. אבל ענין מסובך זה יתברר ב"ספר" הכא של החבור הנוכחי.

כך היה מצב הענינים המדיניים במשך הדור שקדם לישו ובמשך שנות־חיוו של ישו, מתחלת מלחמת־האחים של הורקנוס ואריסטובלוס ועד סוף שלטונם של פונטיוס פילאטוס ביהודה ושל הורדוס אנטיפס בגליל (מן 67 לפני ספּה"ג עד 39 לספּה"ג). במשך מאת השנים האלו כמעט לא עברה שנה בלא מלחמות או פרעות ממין אחר. מלחמות, מרידות, מהומות, פרעות, סכסוכים, ועל כולם — שפיכות־דמים — שפיכות־דמים בלא הפסק ובלא סוף, — זהו המצב המדיני של ארץ־ישראל בכל משך התקופה, שקדמה לישו ונמשכה בזמנו ושאפשר לקרוא לה בשם ה"תקופה האדומית": מהופעתו של אנטיפס, אביו של הורדוס, עד הופעתו של אנטיפס הראשון, בן־בנו של הורדוס. אם נספור אחד לאחד את הנהרנים במלחמות ובמרידות ואת הנרצחים עלידי הורדוס וה"משניחים" במשך מאת השנים הללו, נמצא לא פחות ממאתים אלף איש, —

<sup>1</sup> ב"ספר" הכא של החבור הנוכחי, בפרק על יוחנן המטביל, אשוב כפרטות אל המסופר בזה בדרך־כלל.

מספר נורא בשביל ארץ קטנה־כחם כארץ־ישראל; והוא יהיה נורא עוד יותר כשנשיב אל לבנו, שהנהרנים במלחמות ובמרידות היו מבחרי־האומה במובן הגופני והנרצחים על־ידי הורדוס — בחיירה במובן הרוחני. רוב הנשארים בחיים היו מן החלשים והנחשלים — מאותם, מבלי־עולם, שהסכו את עיניהם מכל הנעשה במדינה ועסקו רק בענינים דתיים או בעיון סופשט ובמסתורין. ולא זה בלבד. הורדוס והמשגיחים הרומיים הטילו אימתם על העם. באכזריותם ובקשיות־דיניהם עשו את רוב היהודים חרדים לקול עלה נדף. יפה מתאר התלמוד מצב זה כשהוא מספר, האיך בא הורדוס המתחפש אל כבא בן בוטא ומתחיל לדבר רעות על המשמר המדיני בכוונה, — ובבא בן בוטא מתקרא להוציא מלה מפיו, שהרי, עוף השמים יולך את הקול<sup>1</sup>. בימיו של הורדוס, קרוב ללידתו של ישו, לא נועז אדם לעסוק בענינים מדיניים ולחתוך את נורלה של מולדתו האהובה־האומללה; לא נועז אף לחוות את דעתו בקול רם על הליכות־המדינה. המרגלים והבַּלְשִׁים היו המושלים בכפה. הכל היה מדוכא, הכל היו שרויים בפחד. מצב כזה — ובפרט אם הוא מתלָּה במלחמות ובמהומות בלתי־פוסקות ואף ברעש־האדמה ובשנות־בצורת — מוליד תמיד המון אנשים מתרגשים ביותר. הלחץ והסכנה והפחד הבאים כאחד מועזעים את העצבים ומרבים אנשים מרגזים והיסטיריים, שהם מלאים התרגשות קיצונית. החזקים והעֲרָנִים שבהם נעשים קנאים גדולים, נלחמים אמיצים כפה או בחרב כמשטר הקבוע, באויבים הזרים ובכוגדים הלאומיים כאחד. הבינונים והמתונים שבהם נעשים, יושבי־אהלים ועוסקים בתורה לשמה<sup>2</sup>, כתורה, שאין לה יחס ישר אל החיים המדיניים, ומתנחמים בהפצת דעת־אלהים או מוסר ומדות טובות בתוך העם. והחלשים והמדוכאים והנוחים שבהם נעשים בעל־זרזים ובעל־מסתורין, שמתרחקים לגמרים מחיי־ארץ ומתמכרים כולם לחיי־שמים. ומכאן — הכתות השונות, שהיו בארץ־ישראל בימיו־שו. בלתי־מרוצות במציאות המדינית היו כולן, מלבד אולי כת הצדוקים, שנתפשרו עם המציאות פחות או יותר, ראשית, מפני שהיו, פוליטיקאים ריאליים וראו, שאין עצה ואין תהבולה נגד שלטון־רומי, שכבש כמעט את כל העולם העתיק כולו, ושנית, מפני שהיו עשירים ונתקראו מכל שנוי ותמורה, שהיו יכולים לסנוע אותם מלישב בשלחה ולהתענג על מנעמיה־החיים. שאר העם לא

<sup>1</sup> (כבא בתרא, ג' ע"ב וד' ע"א.

היה יכול להתפשר עם המציאות המדינית הנוראה. כל ארץ, שנאה  
 תחת עול-הברזל של רומי, נאנחה ונאנקה מן השעבוד הקשה. אבל  
 שבעתים נאנקו היהודים תחתיו. לא היה בין העמים המשועבדים לרומי  
 עם משינה מכל שאר העמים, עם יוצא מן הכלל, עם יחיד במינו, כעם-  
 היהודים. הרומיים לא יכלו להבין את רוחו של עם זה בשום אופן. לכל  
 העמים המשועבדים לרומי היו אמונות מיוחדות ומנהגים משונים; אבל  
 סוף-סוף נתפשרו העמים הללו גם עם מנהגי-רומי, שהיתה מצדה  
 סבלנית בכל הנוגע לאמונות ודעות. ואולם היהודים לא הבינו  
 את רוח-הרומיים כמו שהרומיים לא הבינו לרוחם של היהודים.  
 על כל דבר קל בעיני הרומי היו מוכנים להתקומם כאיש אחד.  
 צורות-הקיסר הלא היו אַמבלימה מדינית ולא דתית — והיהודים  
 הרעישו עולמות עליהן. מִשְׁחָקִים אולימפיים ואתליסים מתגוששים  
 הרי דבר נאה הם, שאין לו שום יחס אל הדת, — והיהודים התרעמו  
 עליהם; תיאטריות וקירקסאות — מה להם ולהדת? — והיהודים לא  
 יכלו להשלים עם מציאותם ביהודה; דבר מועיל כצנורות של מים —  
 מפנימה אסור לקחת לצרכיו כסף מקופת-הקרוב? — והיהודים כמעט  
 שקראו למרד בשביל כך. אין זאת אלא קשיות-עורף ותכונה מִרְדְּנִית.  
 כך החליטו ה"משגיחים" הרומיים, שלא היה להם — ואי-אפשר היה שיהיה  
 להם — מושג ברור מהתיחדותה ומסגולותיה של האמונה היהודית. דוגמת  
 הפקידים האנגליים בארץ-ישראל בזמן הזה. ועל כן, התפתלו עם עקשים —  
 ובכל תלונה וקובלנה עממית, שלא היתה לה שום תכונה מדינית, ראו  
 פקידי רומי הכנות למרד, שדָּבְאוּ בדמים מרובים, — ובזה הרגיו את העם,  
 שידע בנפשו, כמה הוא רחוק ממרידה, וחזקו את התלונות והקובלנות,  
 שעוד פעם דָּבָא אותן התליין הרומי בתור מרידה חדשה. וחזר חלילה.  
 במצב מדיני כזה סוף-סוף נולדים או קנאי-חירות גמורים, שנעשים  
 מורדים באמת, או — מתיאשים והוים, בעלי-מוסר ובעלי-מסחרין, שמצפים  
 לרחמי-שמים ומסתינים לשחרור בדרך-נס, שאפשר לקרבו רק על-ידי  
 אמונה עמוקה ומעשים טובים, ועל-ידי צפיה לקץ בסבלנות וענוותנות.  
 ברוח נטובה ובנפש נכאה, מוחלת על עלבונה ומוותרת על כל הקנינים  
 הגשמיים — יחיל ודומם לתשועת ה". ושני מיני בני-האדם הללו גרמו  
 כאחד לחורבן-המדינה מצד אחד ולצמיחת-הנצרות — חורבן הדת  
 הלאומית — מצד שני, — שני הצדדים של מטבע אחד.



אבל היתה סבה עמוקה עוד יותר, שנרמזה לשניהם: התהום שבין המציאות ובין האידיאל המשיחי. את שבייהגולה' לזו מככל לירושלים יעודהם של ישעיה וירמיה, ובפרט של ישעיה השני, שחזו להם גדולות, חילגוניים' יבוא ליהודה החדשה, מלכים יהיו אומניה', אפים ארץ ישתחוו לה' כל הגויים ו, עפר רגליה ילחנו', ספירים' יהיו יסודותיה ו, כדכוד — שמשותיה', אויביה יפרתו ו, רב יהיה שלום בניה'. כך הבטיח ישעיה השני. ומה היה בפועל? — שעבוד-מלכיות ומלחמות ומהומות ותשפוכת-דמים. במקום השתעבדות כל הגויים—שעבוד לגויים; במקום, חילגוניים'— מסים ומכס לרומי הרשעה; במקום, מלכים אומנים' — פומפיוס וחילו; במקום גויים, משתחווים אפים ארץ ומלחכים עפר-רגלים' — סקיד רומי קטן, שעושה ביהודה כאדם העושה בתוך שלו; במקום משיה כדרוד — הורדוס האדומי... דבר זה היה קשה עד לבליגשוא. יוסף בן מתתיהו<sup>1</sup>, טאציטוס<sup>2</sup> (וסוויטוניוס<sup>3</sup>) מחליטים פה אחד, שהסכה העיקרית של המרידה הגדולה שלפני החורבן השני — והוא הדבר גם בשאר המרידות ביהודה — היה, היעוד הנשמע לשני פנים, שהוא מצוי גם בספרים הקרושים, שבימים ההם ימשול אחד מהם על העולם כולו' (χρησμός ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὐρημένους γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης).

מאמונה זו לא ניצל -- כמה שיהא הדבר נראה מזור בהשקפה ראשונה — אפילו הורדוס הגדול עצמו. כל מה שאמר בעל, דורות הראשונים' על שאיפתו של הורדוס להיות, מלך-הגויים' ולא, מלך-היהודים' אינו נכון, כמו שהראיתי למעלה. ואולם נכון היה אם ננסה אותו רעיון בצורה אחרת לגמרה: הורדוס רצה להיות מלך-היהודים ומלך-הגויים כאחד, כלומר, מלך על כל העולם כולו. הורדוס היהודי-האדומי, שהיה שואף לכבוד בלי מצרים ושעם כל שכלו ה, בריא' והכרת-המציאות שלו היה מלא אמונות הפלות, — קוה בסתר לבו, שהוא הוא יהיה אותו, מושל בכפה', שהיהודים צפו לבואו וקראו לו בשם, מלך המשיח'. רעיון זה לא היה ברור לו, אבל היה נראה לו תמיד בעד הערפל כתקוה רחוקה,

<sup>1</sup> מלחמות, וי, ה, ד.

<sup>2</sup> עיין: Hist., V, 13.

<sup>3</sup> עיין Vespasianus, c. 4.

שצריך להכשיר את הקרקע להתגשמותה. עריצים בעלי נפש אפלה כהורדוס הם בעת ובעונה אחת גם, פוליטיקאים ריאליים ביותר וגם בעלי־חיה ובעלי תקוות כמוסות וערפלויות, שהן גדולות כגודל רדיפתם אחר הכבוד ועמקות כעומק תאוותיהם הבוערות. רק במובן זה אפשר להסכים לדעתו של אַלְפֶּרְט רִיִּוִּיל<sup>1)</sup>, שהורדוס צפה להעשות שליט עליון כשתחלש רומי על־ידי הסכסוכים בין מושליה. שאין דבר כזה בלתי־אפשרי יכול היה לראות ממלכות־הפרתיים, שלא נכנעה בפני רומי כל הימים.—ראיה לדבר, שחשב הורדוס על מלכות עולמית מעין מלכותו של מלך המשיח, אנו מוצאים בספורו של יוסף בן סתתיהו<sup>2)</sup> בדבר הסרים בנזחי (Bayōas), שהפרושים הבטיחו לו, שהמלך העתיד לבוא, כלומר מלך־המשיח, יעשה אותו אב ופטרון וישיב לו את הכשרון לראות חיים עם אשה ולהוליד בנים<sup>3)</sup>. הורדוס הרג בכעסו את בנזחי סריסו זה: הוא עצמו צפה להיות, המלך העתיד לבוא. ואם הורדוס האדומי צפה למלכות ארצית בלבד, הרי העם קוה למלכות־ארץ ולמלכות־שמים כאחד, לחוסן מדיני ושעבוד־הגויים מצד אחד ולהכרת אַמְתָּה של אמנות ישראל מצד שני. ואולם המציאות המדינית היתה ההפך מכל התקוות הללו, כאמור. והנגוד העצום בין המציאות המדינית האפלה ובין האידיאל הנבואי הבהיר, שחיה בלב האומה, עורר, מצד אחד, את הבחורים החסונים ואטיצי־הלב, ביחוד את בחורי הגליל הפשוט והרחוק מן הַיְנָעֻנֹת הירושלמית, שבכראשם עמדו חזקיה הגלילי קודם התמלכותו של הורדוס ויהודה הגלילי בנו אחר מיתתו של הורדוס, להלחם על עמם, אלהיהם וארצם. בקיצוניותם לא הכירו הקנאים הללו בשום מלכות של בשר ודם, שהרי ה' הוא מלך־ישראל ואין עוד מלבדו; ובעל־כרחם, כמו שאנו רואים אצל כל הנלהבים הקיצונים אשר מעולם, נתערבבו בקנאתם לרעיון הלאומי־הדתי גם התקפות וכח־הזרוע, שהרבו את המהומה בארץ, מאחר שלא הבחינו הקנאים בין בוגדים ידי־הרומי כאמת ובין אנשי־שלום, שלא אהבו את רומי כלל והיו נאמנים לעמם, אלא שלא היו

<sup>1)</sup> עיין ספרו: 203—204, I, 1906, 2. éd. Paris Jésus de Nazareth.

209, 211—212.

<sup>2)</sup> קדמוניות, י"ז, ב', סוף ד'.

<sup>3)</sup> עיין: 599 u. Anm. 18, II, Schürer, Geschichte, שתקן בצדק

את התרגום המשובש של כל ספרגמי ספר קדמוניות במקום הזה.

אנשי־מלחמה מטבעם. — ומצד אחר עורר נגוד זה את רוב הפרושים אוהבי־התורה לעזוב, היי־שעה'—את המדיניות עם תהפוכותיה ומאורעותיה החולפים ועם השנויים, שהיו מתהווים בה יוס־יום, ולהתמכר לנמרס ל־חיי־עולם'—לבאור התורה לכל פְּרָטִי פרטיה. לא בפרינציפיון התנגדו הפרושים לעבודה מדינית; הם אך לא ראו את השעה כשרה לכך וקיימו בעצמם: לך, עמי, כוא בחדריך וגו', חבי כמעט רגע עד יעבור זעם'. זו היתה כח ה־פרושים הנוחים' (הקוויאָטיסטים), שנצטמצמו בתוך ד' אמות של הלכה, עשו ליסוד חייהם את ההכנעה, והעיקר היה בעיניהם — שלא יגעו הרומיים בצעצועיהם', בארכימֶדֶס בישעתו. מהם נבדלו ה־פרושים הקנאים' (שהרי הקנאים לא היו בעצם אלא פרושים קיצוניים וצקטיביים: אחד ממיסדיה היה צדוק הפרושי ויוסף בן מתתיהו<sup>1</sup>) מעיד, שזולת אהבתם היתרה להחירות, הם נוטים בכל שאר הדברים אל הפרושים', שעל אהבתם לתורת ה' הוסיפו את חובתם להגן על תורת ה' כתרב, וה־פרושים המתונים', שלא התנגדו להתערבות בענינים מדיניים, אלא שראו, לכל זמן ועת לכל הפיץ: כשראו שמעיה ואבשליון (או הלל ושמיאי), שהשעה משקת להורדוס, דברו על לבו של העם, שיפתח לפני הורדוס את שערי ירושלם<sup>2</sup>), וכשראה רבן יוחנן בן זכאי, שהשעה משקת לרומיים, יעץ להשלים עמם ולסבול, עד יעבור זעם'. אל השקפתם של ה־פרושים הנוחים' הסכימו יראיה' הרבה, — ענוי־ארץ', שלא היו שייכים לשום מפלגה וששנאו את כחדורו בכל לבם, אבל לא היו מוכשרים להלחם בממשלת־הזדון. הארץ נעובה בידי אנשי רשע—והם נשאו עיניהם השמימה. הם צפו למלכות־שמים. הם המתינו לביאת משיח, שאז יהיה ה' לבדו מלך על כל הארץ, והצדק ישלוט בעולם, והרשעה תכלה כעשן, וממשלת־זדון תעבור מן הארץ, ועם־ישראל יהיה עליון לכל העמים. אלה היו יוצריהם של כמה וכמה מן הספרים החיצוניים', כ־ספר־חנך', ספר־היוכלים', עלית־משה', ועוד, שהם מלאים וממולאים את תקו־המשיח במובנה היותר רחב ושעוד אדבר עליהם בפרק שאחר הבא.

אבל נגוד זה בין המציאות המדינית ובין האידיאל המדיני הצמיח גם כתות אחרות. הוא הרבה את ההווים ואת החולמים בהקיץ, שמפני

<sup>1</sup> קרמוניות, יחתי איי וי.

<sup>2</sup> שם, ירי, פי' דין; פי' אי, אי.

רועה המציאות התחילו מרחפים בעולם שכולו טוב, בספירות הבהירות שמעל להמציאות — ונעשו בעלי-מסתרין ומניד-עיתדות. כתי-איסיים, שהיתה מתרחקת מן החיים המדיניים ביותר, היתה מלאה מאז יודעי-עיתדות ועושי-נפלאות כמנחם האיסיי, שנבא להורדוס, שיהיה למלך<sup>1</sup>). אבל לא רק בין האיסיים בלבד היו „בעלי-מופת“ כאלה: הרי אף שמעיה (או שמאי) הפרושי חזה מראש, עוד בשעה שעמד הורדוס למשפטי-הסנהדרין בעוון הריגת חזקיה הגלילי, שהורדוס יהיה למלך<sup>2</sup>). הם נתאשו מן המציאות לגמרם מפני שהחיים המדיניים היו מלאים רשעות והמסנות וכל תועבה, מפני שהמציאות היתה הנגוד היותר גמור להאידיאל המדיני של הנביאים. ומפני שהם היו חלשים ורוחניים יותר מדאי כדי להלחם במציאות ולתקן את המדינה בפועל, על-כן הפנו את לבם מכל הנעשה בחיים המדיניים, נשתקעו בשאלות-המוסר ובחזון-העיתדות, פנו אל „ענני-ארץ“ — אל העניים והאביונים, אל הקטנים והחלשים, אל האובדים והנדחים, אל הנעלבים ושבי-הפשע, ולהם בשרו נחומים, וכשבלם טוו את חוטי-הזהב של הרעיון המשיחי בצורתו הנוטה יותר לרוחניות מלמך-יגית — למלכות-שמים. חיי-העמיד המזהירים היו צריכים להיות שלומים בעד חיי-ההווה האפלים. הקטנים עכשיו גדולים יהיו אז, לימות-המשיח, המושפלים כאן גבוהים יהיו שם, במלכות-השמים. וכך הצילו את עצמם מן היואש הנמור ואת האלוה — מאי-צדק.

ובגליל, שהרבה גויים ישבו בו ושמעולם לא היה מרכז לתורה<sup>3</sup> ואף לא מקום לכהנים-גדולים ולעשירים, שהרי לא היו בו ערים גדולות כירושלים, ועד ימי אנטיפס — אפילו לא ערים כיריחו, לא יכלו אז למצוא

<sup>1</sup> שם, ט"ו, י"ג. ה"י. מאד יתכן, שמנחם האיסיי הוא מנחם חברו של הלל, שיצא לעבודת המלך (הגיגה, ט"ז ע"ב; אבל עיין ירושלמי, שם, פ"ב, ה"ב). שהרי האיסיים לא היו ההפך מן הפרושים כהצדוקים ואיסיי היה יכול להיות פרושי נוחי. שמתחלה עוד התערב בעניני-המדינה בתור אב-ביה-דין בסנהדרין ואחר-כך עזב גם את זה ונעשה איסי מתבודד. ולהתלמד ריה היתה השמועה, שנבא טובות על הורדוס, כדי להחליט, שיצא לעבודת המלך. המשנה (הגיגה, פ"ב, מ"ב) אומרת אך: „יצא מנחם“. ועיין ג' ר"ק-ש"ס ר: „דבריו ימי ישראל“, I, 495. ולעומת זה: „משא איי לדירנבורג, עמ' 243—244.

<sup>2</sup> קדמוניות, י"ה, ט"ו, ד"ג.

<sup>3</sup> השווה קריאתו של רבן יוחנן בן זכאי: „גליל, גליל! שנאת התורה — סופך לעשות במסיוקין“ (ירושלמי, שבת, פ"ז, ה"ה, קרוב לסוף הפרק) — „מסיוקין“ או „מסיוקין“ הם הם הקנאים המתנודדים (עיין בכא קמא, קמ"ז ע"ב).



מקום לא פרושים גדול־תורה ואף לא צדוקים ובייתוסים עשירים ותקפים — ופּשרנים. נשארו בו, איפוא, רק שתי המפלגות המתנגדות — הקנאים מיסודם של יהודה הגלילי וצדוק הפרושי, שהיו מרובים בגליל (אמנם, לא בתור בת) עוד מימי חזקיה הגלילי ואילך, מצד אחד, וְעֲנִי־הָאָרֶץ ובעלי־המסתורין מכל המינים (פרושים נוחים, איסיים, ועוד), מצד שני. כל מי שהיה חזק למדי ויכול לתפוש חרב בכף נלוה אל הקנאים; השאר היו קרובים ברוחם פחות או יותר אל עֲנִי־הָאָרֶץ, שהניחו, היי־שעה וחלמו, היי־עולם מיוסדים על המוסר הנבואי ועל הרעיון המשיחי, שאף הקנאים ואף הפרושים מכל המינים ואף האיסיים החזיקו בו בכל תוקף, אלא שבההווריהם של הענוים קבל צורה יותר דמונית ויותר מסתורית.

ומתוך החוגים הללו של הענוים יצא ישו הנוצרי ושיטה חדשה עמו.

## II. החיים הכלכליים\*.)

1. בימי־ישו לא היה עוד ישראל עם עובד־אדמה בלבד. ואף־על־פי־כן גם אז היה עם עובד־אדמה בעיקרו. וכפרט בגליל, מקום־מולדתו וראשית־פעולתו של ישו: זה היה, לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו<sup>1)</sup>, מעובד כולו ומ־אהו כגן על פני כולו. מצוינת היתה החטה, שבאה מן הגליל; מבקעת עין־סוכר ומבקעת ארבל, מכרזים וכפר־נחום, ששניהם נזכרו באיוונגליון וכתלמוד<sup>2)</sup> זה על־יד זה.

(\* הספרות:

בעברית: יוסף קלוזנר: החיים הכלכליים בישראל בימי בית שני (השלחי, כרך ליו, עמ' 56—65, 153—161, 253—266, 390—399, 536—546); אבנר: הגורמים הכלכליים־החברתיים של מדינת־החשמונאים (השלחי, כרך כד, עמ' 40—44, 141—149, 243—251); יוסף קלוזנר, היסטוריה ישראלית, חיא, עמ' 130—287; חיב (בסיסנים מיוחדים בהשלחי, כרך ליו) עמ' 1—59; ש. קרויס, קדמונות התלמוד, כרך א', ח'א, הוצאת מוריה, אודיסה תרע"ד; צדוק כהן, העבודת על־פי התורה והתלמוד, תרגום ש. סוכס, קראקא תרנ"ב.

בגרמנית: Frants Buhl, Die Sozialen Verhältnisse der Israeliten, Berlin 1899; L. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums, 2. Aufl., Braunschwig 1894; S. Krauss, Talmudische Archäologie, B. I—III, Leipzig 1910—1912; E. Schürer, Geschichte d. Jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II<sup>4</sup>, 67—82; D. Farbstein, Das Recht der unfreien und freien Arbeiter nach Jüdisch-Talmudischem Recht, Frankfurt A. Main 1896; H. Weinheimer, Geschichte des Volkes Israel, Band II, Berlin 1911.

בצרפתית: R. P. Schwalm, La vie privée du peuple Juif à l'époque de Jésus-Christ, Paris 1910; E. Stapfer, La Paléatine au temps de Jésus-Christ, 8. éd.

באנגלית: A. Edersheim, The Life and Times of Jesus the Messiah, 12 ed., London 1906; Sketches of Jewish Social Life in the Days of Christ, London 1876; A. Büchler, The Economic Conditions of Judaea after the destruction of the Second Temple, London 1912.

<sup>1)</sup> מלחמות, ג', נ"ג, ב'.

<sup>2)</sup> מתיא, י"א, כ"א—כ"ג. ועיין מנחות, ס"ה ע"א, ששם במקום, מכרזים וכפר־אחים צריך להיות (למרות התנגדותו של ש. קליון): מכרזים וכפר־נחום (או כפר־נחום).—כרזי ותל־חום של עכשוני בגליל התחתון, על־יד הכנרת.

ואולם חטה טובה היתה גם ביהודה: במכמשי ובזנוחה, וגם בעפריים המהוללת בשבליה הגדולות ובתבן המרובה, שבא מהן לאחר דישה. לא היה חרוץ כאכר העברי בימי בית שני. הוא למד להשביח את אדמתו, לזבלה, לסקלה מאבנים ולקוצה מקוצים. הוא היה בונה, מדרגות<sup>1</sup> ו'חייץ' בהרים ובגיאיות<sup>2</sup>, כדי שלא יסחוף המטר הסוחף, שהוא עז כל־כך בארץ־ישראל בימות־הגשמים, את השכבה הדקה של אדמת־הסלעים. הוא היה יודע להשקות את האדמה על־ידי בורות, בריכות וסילונות. האכר ביהודה היה מוצא בשנה הנילה ובשדה הנילה חמשה שערים; ואולם בשנים אסומות ובשדות פוריות היה מוצא עד מאה שערים. ובגליל היה מוצא יותר מביהודה. בשנים כתקונן (להוציא את שנות־הבצורת) היה הלחם של ארץ־ישראל מספיק לא רק לצרכי יושביה, אלא גם כדי להיות נמכר לחוץ. — ולא פחות מבתבואות (חטה, שעורה, כוסמת, שכול־ת־שועל, שפון ודוחן וגם אורז, שבא מן החוץ ונתאורח בארץ), היתה הארץ עשירה בירקות ו'זרעוני־גנה' (כרוב, סלק, קשואה, דלעת, בצל, שום, צנון, לפת, חזרת, חסה, עדישה, פול, קטנית, והירקות והזרעים הזרים, שנתאורחו בארץ: המלפפון, הקנרס, הירבוז, התורמוס, האספרגוס, הפול המצרי, הדלעת המצרית, הדלעת היוונית, ועוד), שהיו רוב מאכל העניים בימות־החול, וכיחוד בפירות (ענבים, זיתים, תאנים, רמונים, חרובים, אתרוגים, שזיפים, רובדבנים, אגוזים, שקדים, תמרים, תותים, תפוחים, אגסים, פנעים ופרישים, ואף פירות־חוץ, שנתאורחו בארץ: קריסטומלין, — מין אגסים, — אפרסקים עוזרדים, ועוד). — היין היה מרובה וטוב ביהודה ובשומרון. כי הענבים היו שם מרובים כל־כך, עד שהיו עושים מהם גם צמוקים, והיו מתוקים כל כך, עד שהיו מוציאים מהם דבש (דבש־ענבים). ומן היין החמוץ היו עושים גם, חומץ בן יין. וכן היה מרובה וטוב גם השמן בארץ, ביחוד בגליל: השמן היותר טוב היה של גוש־חלב, ששמה מעיד על זיתיה השמנים, ולא לחנם קבל דוקא יוחנן מגוש־חלב סמוך לחורבן את המונופולין למכירת שמן־הגליל לסוחרים בקיסריה או ליהודי־סוריה<sup>3</sup>. אבל מצוינים בשמנם היו גם המקומות הגליליים

<sup>1</sup> שביעית, פיג, סיח.

<sup>2</sup> מלחמות היהודים, ב', כ"א, ב'; חיי-יוסף, יג (ובחרגוסו העברי של קלמן שולמאן—עמ' 15).

נטופה, ישפכון ובית-שאן<sup>1</sup>. ואולם גם ביהודה ובשומרון היו זיתים מרובים, כמו שמעידים על זה השמות, הרהזיתים<sup>2</sup>, גת-שמנים<sup>3</sup>, ועוד. והשמן הארצישראלי היה נמכר גם לחוץ—כצור ובצידון, בסוריה ובמצרים. מקורות-עושר של הארץ היו גם התמרים, שהיו מוציאים מהם, יין של תמרים<sup>4</sup>, ודבש של תמרים<sup>5</sup>, באופן שהחוקר פליניוס<sup>6</sup>. אומר, שיהודה מפורסמת בתמריה כמצרים בכשמה ומונה חמשה מינים של תמרירי-חן, שהם מצוינים בטעמם וריחם. והוא הוא שמהלל גם את הצרי בעין-גדי, שלפי דבריו<sup>8</sup>, היה מחירו כפלים ממחיר הזהב.

והיהודים היו גם רועי-צאן, מגדלי-בקר, מוכרי-בהמות ומספטים בהמות למכירה, ובירושלים היה, שוק של פטמים<sup>4</sup>. שהיו עוסקים בחלב יש לראות מן השם, מורופיאון<sup>5</sup> (שוק-המגבנים). ואף צמר היו מוכרים היהודים ישבעבר-הירדן, ובירושלים היה גם, שוק של צמרים<sup>6</sup>, שהיה בעיר החדשה, בצפונה, על יד השווקים לנפחים ונגרים והתנויות של סוחרים בד ובגדים<sup>6</sup>. מן העופות היו מגדלים היהודים תורים ובני-יונה מאז, ואולם את העופות בעלי השמות הזרים: התרנגול (שנדחה מפניו השם העברי, נכר) והתרנגולת (כנראה, פרגיה בעברית), האווז (avis) ובנה-אווז, התחילו לגדל בזמן מאוחר יותר. — הציידים היו מועטים ביניהם, אבל הדייגים היו מרובים, ביחוד בגליל. בים-כנרת או ים-גניסר היו כל מיני דגים, ומהם מינים משובחים ביותר<sup>6</sup>. המון דוגיות היו ממלאות את הגניסר וכפרי-דייגים הרבה סבוהו. מתוך רבוי הדגים היו מולחים אותם ומכרים אותם מלוחים בארץ ובחוץ-לארץ; ועל שם כך נקראה העיר שעל

<sup>1</sup> פאה, פיו, סיא ומיכ.

<sup>2</sup> עיין: Hist. nat., XIII, 4, 44. ועיין גם מלחמות, ד', ח', ג'.

<sup>3</sup> עיין: Hist. nat., XII, 25, 111. ועיין גם Strabo, Geographica,

XVII, 1, 15.

<sup>4</sup> משנה, עירובין, פ"ח, ט"ט. ושאינ הכוונה למפטמי-קטורת—נראה מדברי ר' יוסי (שם, שם), שישוק של צמרים היה, ושלא כשיר, שחושב אותו לשוק של רוכלים ומבשמי-בשמים (עיין מאמרו ביהמגיד תלמיד, גליון י"ז, שנרשם מחדש בהסעמרי של לונדן, ח"ב, עמ' תקנ"ו).

<sup>5</sup> משנה, עירובין, שם, שם, ומלחמות-היהודים, ה', ח', א'.

<sup>6</sup> מלחמות, ג', י"ח.



שפת-הגינסר, ששמה העברי הוא, כנראה, מגדל או מגדל-נוניא<sup>1</sup>), ביוונית בשם, טאריכיא<sup>2</sup>, מן המלה היוונית τάρικος — מליח<sup>3</sup>). וכשנבנתה טבריה נעשתה היא מרכז הדיוג וסחר-הדגים בגליל. באיוונג'ליונים תופסים מקום חשוב דייג'הגליל, שנתחברו אל ישו, ושנים מהם, שמעון-פטרס ואנדריאוס אָחיו, שהיו צדים דגים בים-גנינסר, הפקיד ישו לדייג'י-אדם<sup>4</sup>). ואולם אף הירדן והים-התיכון עשירים היו אז בדגים, ובירושלים היה עוד בימי נחמיה, שאז היו הצורים מביאים דגים (כנראה, מלוחים) למכירה לירושלים, מפני שאז היו ערי-החוף כירי הפלשתים והפיניקיים, שער מיוחד, שנקרא, שער-הדגים<sup>5</sup>). ופיס-המלח (ימה של סדום) היו מוציאים מלח סדומית, כופר ומיני-שָׂרָף וקטר לצורך-פנים ולהוצאת-חוק<sup>6</sup>). הכופר מיהודה<sup>7</sup> היה מהולל בעולם, לדברי פליניוס<sup>8</sup>; ועד היום קוראים לקטר בשם כופר יהודי<sup>9</sup> (Judenpech, Judenharz). היתה בארץ גם, נתר אנטיפטרית<sup>10</sup>. מפרחה כופר היו עושים מין פֶּתֶל בשביל הנשים ומן הַקָּרְדִים, שהיו מהן גינות שלמות<sup>11</sup>), היו עושים, שמן-קָרְדִי יקר<sup>12</sup>. ומכרות-ברזל היו בלבנון ובצפונה של אדום על יד העיר פיגון או פוגון, ויוסף בן מתתיהו<sup>13</sup>) מדבר על, הר-הברזל, ששותרע עד ארץ-מואב<sup>14</sup>. ובודאי היו מכרות ברזל גם בעבר-הירדן, שהרי עוד איברהים

<sup>1</sup> סטחים. מיו עיני ירושלים. מעשרות. סיני, היא, וסנהדרין, סיני, היא. כך הוא לפי קליון בספרו: 93—84—76, SS. Galiläas, u. Gesch. Geographie u. Beitr. z. Ort und Wege Jesu, 2. Aufl; Gütersloh, 1921, SS. 114—116. ובית-ירח<sup>2</sup> או ארוח<sup>3</sup> הוא חרבת אל כרדי של עכשיו, על-יד המושבה כנרת. ולדעתו של נ. סלושץ (קובץ החברה העברית לחקירת איז ועתיקותיה, ס"א, חל-אבוב הרפ"א, עמ' 66, הערה 2 למאמר: חרבות טריכיה של ד. אשבל), נקראה טאריכיא בשם מלחה<sup>4</sup> בעברית, שהרי בהתאם לשם היווני קוראים הערביים לכנרת—מלחה<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> עיין עליה: Strabo, Geographica, XVI, ושם, 2, הוא מזכיר לשבח גם את המוריסי (ציר של דגים מלוחים, או קונסרוים—שמורים—של דגים) של טאריכיא.

<sup>3</sup> מחיא, ד', י"ח-כ', והמקבולות.

<sup>4</sup> השוה נחמיה, ג', ג', אל יז', טיז'.

<sup>5</sup> מלחמות, ד', ח', ד'.

<sup>6</sup> עיין: Hist. nat., XIV, 25.

<sup>7</sup> גינות-ורדים, מעשרות, סיני, מיה.

<sup>8</sup> משנה, שבת, פ"ד, מ"ד.

<sup>9</sup> מלחמות, ד', ח', ב'.

פחה היה כורה ברזל על-ידי ג'בל מעכד, לערך שעה וחצי מצפון לנחל יבוק (ואדי זרקה<sup>1</sup>).

2. וכשם שהיו היהודים חרוצים בעבודת-האדמה, כך היו זריזים ושקדנים במלאכה. אפילו אם נחשוב את המאמרים התלמודיים המרובים בשבחה של המלאכה ואת הדין, שחייב אדם ללמד את בנו אומנות<sup>2</sup>, לדעת בית-המדרש<sup>3</sup>, שלא נקלטה בחיים כל-כך, הרי רואים אנו, שנודלי התנאים בסוף ימי בית שני ואחר החורבן היו בעלי-מלאכה: הלל הזקן עסק זמן ידוע בחטיבת-עצים; ר' יהושע בן חנניה היה פֶּחְמִי; ר' נחוניא בן הקנה, בן דורו של ר' יוחנן בן זכאי, היה חופר-שיחים. ידועים לנו גם ר' יהודה הנחתום, ר' יוחנן הסנדלר, ר' יהודה הבשם, ר' יהושע הגרסי (טוחן-גריסים), ועוד<sup>4</sup>. ישו הנוצרי היה נגר ועושה-עולים לבהמות<sup>5</sup>, ושאלו הטרסי, פוילוס השליח, היה רוקס-יריעות או פֶּפִּיטָן.

ארבעים ושלשה מיני בעלי-מלאכה מצאנו בספרות הישראלית הקרובה לימי-ישו: חייטים, רצענים (סנדלרים), בנאים (גודרים), סתתים, נגרים (חרשים), טְחָנִים, אופים (נחתומים), עבדנים (ובשמש היווני, בורסים — Βυρσεύς), בְּשָׁמִים, רְקָחִים ורְקָחוֹת (דרוניסטים), פטמים, קצבים, טכחים וטְבַחְוֹת, חלבנים, מגבנים, רופאים ומקיוזרים (אומנים), סְפָרִים וגלבים, גְּדָלִים ונגללות, כובסים וכובסות, צורפים, מהם זְהָבִים ומהם פְּסָפָסִים, פחמים (נפחים), אורגים (גרדיים), צַפְעִים, רוקמים, טרסיים (רוקמים בחוטי-זהב), עושי-שטיחים (מפיטנים), חוצלים (עושי מחצלאות), חופר-שיחים, דייגים, מגדלי-דבורים, יוצרים וקדרים (גם מוכרי קדרות), כְּדָדִים (עושי-כדים), חתנים (עושי-חביות), זְפָתִים (שהיו עושים גם גְּלָד' לכלי — Glasur). עושי-זכוכית וזָנָגִים (עושים גם זגוניות — Glasperlen, бусы), זָנָגִים (עושי כלי-זין), סופרים, ציירים ומפתחי-פתחים (גְּלָפִים).—המלאכות

<sup>1</sup> עיין: Frants Buhl. Die sozialen Verhältnisse der Israeliten, Berlin 1899, S. 72. G. Dalman, Palästina-Jahrbuch, IX (1913) 68.

<sup>2</sup> אבות, פ"א, מ"ט (ש"ע"ה); משנה, קידושין, פ"ד, מ"ד.

<sup>3</sup> עיין: A. Büchler, The Economic Conditions of Judaea etc., London 1912, p. 50.

<sup>4</sup> עדותו של Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone, c. 88. Judaeo.

היו עוכרות בירושה מאבות לבנים, ועל זה מעיד הבטוי, נגר ובר נגר' או גם, נגר בר נגרים' (בתלמוד<sup>1</sup>), או, חנניה בן הרקחים' ו, מלכיה בן הצורסי' [ס] במקרא<sup>2</sup>). והמסורת הנוצרית-היהודית אומרת, שישו ויוסף אביו היו שניהם נגרים. היו משפחות שלמות, שהיו בקיאות באומנות דקה ביותר ולא היו מגלות סודן לבן משפחה אחרת<sup>3</sup>. והיו גם ערים שלמות, שהצטיינו במלאכה אחת: במגדלא היו צפצפים הרבה, בבית-ציידה—דייגים (דוקא, לא ציידים), בכפר-חנניה ובכפר-שיחין—קדרים, ולהכניס קדרות לכפר-חנניה' הרי זה כמו, תבן אתה מכניס לעפרים<sup>4</sup>, בצפורי—אורגים<sup>5</sup>, והבד היותר דק היה בא מבית-שאן, בעוד שהבד הגס היה בא מעיר ארבל<sup>6</sup>. וכפי הנראה, היתה נצרת עיר של נגרים ומסרי-קדרות<sup>7</sup>. בזמנו של ר' הושעיה הגדול (במחצה הראשונה של המאה השלישית) היו בדרום ערים, שעיקר עסקי-יושביהן היה לצבוע את הארגמן<sup>8</sup>, ובמאה הרביעית לספ' ה' מזכיר המחבר של *Totius orbis descriptio* את לוד, שכנס, קיסריה וצרפת (אשר לצידון) בתור, מצטיינות בארגמן<sup>9</sup>. אמנם, זהו זמן מאוחר הרבה לישו; אבל הרי ידענו, שבארץ-המזרח, ובפרט בימים הקדומים, לא היו האומנים מטהרים להחליף את אומנותם כמו באירופה בימינו.

ואף מעין חרושת-המעשה, שעסקו בה משפחות שלמות, היתה ליהודים עוד קודם לימיו של ישו ואחריהם, וכוודאי גם בימיו; משפחות בית-עבודת-הבוע' לבית-אשבע' ו, יושבי נטעים', שהיו, יוצרים'

<sup>1</sup> עבודה זרה' נ' ראש ע"ב; ירושלמי, יבמות, פ"ח, ה"ב.

<sup>2</sup> נחמיה, ג', ח' ו"א.

<sup>3</sup> משנה, יומא, פ"ג, מ"א.

<sup>4</sup> ב"ר, פ"ו.

<sup>5</sup> ירושלמי, בבא בתרא, פ"ג, ה"ג.

<sup>6</sup> ירושלמי, קידושין, פ"ב, ה"ה; שם, כתובות, פ"ז, ה"ח; ב"ר, פ"ט; קה"ר,

ע"כ: כי ברוב חכמה; מדרש תנחומא, בראשית, כ"ד, הוצאת בובר, דף ט';

מדרש שמואל, פ"ו, ג', הוצ' בובר, עמ' 66. ועיין על זה: שלשתינה' ל"יש מונק,

בחרגומו של ד"ר ס. רובינזון, ווילנה תרס"ט, עמ' 35; S. Klein, Beiträge

etc., S. 53, Anm. 1.

<sup>7</sup> עיין: רופ' יוסף הלוי, שמות ערי ארץ-ישראל' (ירושלים) של רא"ם

לונק, כרך ד', עמ' 11—20).

<sup>8</sup> תנחומא, נשא, ח'; ובהוצאת ר"ש בובר, שם, י"ד, עמ' 32, הערה ע"ו.

<sup>9</sup> עיין: 1: Note, B. Büchler, The Econ. Cond., p. 50.

(עושי כלי-חרס) (1). היו כתי-עבודה קטנים, שבעלי-מלאכה היו עובדים בהם ביחידות או ביחד עם בניהם ועם הניך אחד או שנים: ,בית-פָּדָד' ,ובית-צָבֵע' (2); אבל ,בית-יצירה' (3), שבא בשם המופשט ,יצירה' ולא בשם ,בית-היוצר' שבמקרא (4), היה, כנראה, מַעֲבָדָה נמורה, שהעסיקה פועלים מרובים או מועטים.

3. ואולם, למרות מספרם המרובה-ביחס של האומנים מישראל והאומנויות המרובות והשונות, שהיו בארץ-ישראל, עיקר האוכלוסים הישראליים בארץ היו לא האומנים, אלא האכרים בעלי האחוזות הקטנות. גם המשנה והברייתות וגם האיוונגליון מרבים לדבר על חיו של האכר וממעטים לדבר-ביחס, כמובן — על אותם של בעל-המלאכה העברי. סכת-הדבר היא, כנראה, מה שהאומנים מישראל לא היו יכולים לעמוד בפני התעשייה שבחוק-לארץ: אפילו ספסל (Subsellium) ומספחת (סודר' — Sudarium), סנדל (σαυδάλιον) וכובע של לָבָד (פיליון — πύλιον) היו מובאים לארץ-ישראל מן החוץ, ועל זה מעידים שמותיהם הזרים (6). ולפיכך לא תפסו האומנים מקום גדול כל-כך בארץ. לא כן האכרים, וביחוד מה שקוראים עכשיו, האכר הזעיר. זהו ,בעל-הבית' שבמשנה ותרנומו היווני המדויק שכאיוונגליון (οἰκοδοεσπότης). אכרים לא-עשירים אלה, שאדמתם היתה מספקת להם כדי פרנסתם בצמצום, היו רוב מנינה ורוב בנינה של האומה. הם היו ממלאים את הכפרים המרובים, שהיו מניעים, בפרט בגליל, למאות, וכן גם את הערים הקטנות והבינוניות, שלפעמים נשאר להן שם ,כפר' אף לאחר שפסקו מלהיות כפרים (למשל, כפר-נחום, כפר-סבא, שהיו ערים ממש). אכרים זעירים אלה היו נהנים מיגיע-כפיהם. הם עצמם ונשיהם ובניהם היו חורשים וזורעים, קוצרים ומעמרים, דשים וזורים. את רוב תבואתם היו משאירים לצרכי-ביתם, וחלק ממנה היו מוליכים לעיר ומוציאים בחליפים או בכסף על צרכיהם ההכרחיים. תַּסְכּוֹנוֹת לא היו לו לאכר כזה ודי היה לשתי שנות-בצורת או למחלה כדי שִׁוֶּרד מנכסיו

(1) דברי-הימים א', ד', כ"א וי"ג.

(2) מועד קטן, י"ג ע"ב, ופסחים, נ"ה ע"ב.

(3) תוספתא, כלימ', בבא קמא, ג', ח'.

(4) ירמיהו, י"ח, ב'—ג'.

(5) עיין בפרטות על זה: R. P. Schwalm, La Vie Privée du Peuple

.Juif à l'époque de Jésus-Christ. Paris 1910, pp. 262—272



זקפך לשכיר או לפועל או אף ישועבד בחובו לאכר האמיד. וחלק מבניו בין כך ובין כך מוכרח ליקפך לשכירים או פועלים, שהרי חלקתו הקטנה מספקת רק לבנו הבכור, המקבל, פי שנים<sup>1</sup>. שאר בניו, שאדמתם אינה מספקת את צרכיהם, בעלי־כרחם הם נעשים, פרוליתאריים<sup>2</sup> — בני־אדם, שאין להם אלא כחידיהם. ואם אינם מוצאים דרישה לכה זה, הם יורדים למדרגת, פועלים בטלים<sup>3</sup>, מה שקוראים בזמננו Lumpenproletariat, ונעשים גם עניים מחזרים על הפתחים או — חמסנים־סיקריקין.

ואולם ביהודה—ופחות מזה בגליל—היו גם אכרים אמידים, שאדמתם היתה מכנסת להם יותר מכפי צרכיהם, והם הם שהיו מלווים ל,אכרים הזעירים' שנתרוששו כסף או זריעה באפותיקי על האדמה, שפעמים היתה עוברת אליהם ומרחבת את נחלתם. אכרים אמידים' אלה הניחו יסוד גם לסחרהת כוואה בארץ־ישראל, ובכלל למסחר העברי. בעלי־אחווה בינוני זה היה עושה סחורה בכסף, שהיה מקבל במחיר תבואתו, ירקותיו ופירותיו ושהיה נשאר לו ממנו עודף על צרכי־ביתו. בעלי־אחוזות אמידים כאלה לא היו מועטים בארץ בערך וביחס לבעלי־האחוזות הגדולים, שהיו מועטים. היו, אמנם, „בעלי־נכסים' (או, עתירי־נכסין') בימי החשמונאים, וביחוד בימי הורדוס ובניו, ומתם בני משפחת־המלך, הכהנים הגדולים וה,משיאים לכהונה', והיו כאלה גם מן הסוחרים מימי יוסף בן טוביה ואילך; לאצטיונריות<sup>4</sup>, כמו שהיו באיטליה וגרמו לתורבנה של רומי, לא ידעה ארץ־ישראל אלא מעט. אבל הן היו והיו. האיזונגליונים יודעים את האי־קונומוס ואת האפי־טרופוס — ממונים להשניח על פועליה המרוכבים של האחווה הגדולה, שבעליה העשירים יושבים בעיר או הולכים לנסיעותיהם לרגלי מסחרם<sup>5</sup>). והמשנה יודעת, שרבן גמליאל הישני (מַבְנֵה) היו לו פועלים, שעבדו את אדמתו<sup>6</sup>, ונמ היה נותן את שדותיו באריסות<sup>7</sup>.

וכך מוכח הדבר, שהיו בארץ־ישראל גם שכירים וגם פועלים. השכיר נשכר לעבודה למשך זמן קבוע: לא יותר מלְשָׁבַע שנים, אבל יכול להישכר גם ליום אחד (ומכאן השם, שכיר־יום<sup>8</sup>). זהו, אכר זעיר<sup>9</sup>

<sup>1</sup> לוקאס, טיזו, א'—ח; מתוא, כ"י, ח"י, ועוד.

<sup>2</sup> רמאי, טיזו, מ"א.

<sup>3</sup> משנה, בכא מציעא, ט"ה, מ"ח. על עשרו של רבן גמליאל עיי: Büchler,

.The Econ. Cond., pp. 37—38.

שנתדלדל או בן אכר זעיר, שלא הניח לו אביו די אדמה, והוא נשכר לאכר אמיד למשך זמן ידוע עד שישפר את מצבו. יחסו אל האכר האמיד הוא זה של ה"קליאנט" אל ה"פטרון" (ברומי<sup>1</sup>). ואולם היו ביהודה ובגליל גם אכרים מחוסרי-קרקע, שכל ימיהם היו נשארים שכירים לאכרים אמידים או עשירים ונקראו, לקוטות<sup>2</sup>, ועל שמם נקרא כפר שלם בארץ-ישראל בשם, כפר לקוטיא<sup>3</sup>. ובעוד שהשכיר נשכר לעבודה סתמית, והוא הוא מה שקוראים האנגלים unskilled labourer והרוסים — чернорабочий, הנה הפועל נשכר למלאכה (או למלאכות) במקצוע ידוע בלבד. התלמוד יודע, פועל בטל<sup>4</sup>, כאמור, והאיוונגליון יודע משל לבעל-הבית<sup>5</sup>, שהלך לשכור פועלים ומצא, פועלים בטלים כל היום<sup>6</sup> מפני, שלא שכר אותם שום אדם<sup>7</sup>. בעל-הבית<sup>8</sup>, נותן-העבודה, כורת אמנה עם הפועל, על-פי רוב בעל-פה ולפעמים אף בכתב, וכל המבטל דבר מן האמנה (חוזר בו), צריך לשלם קנס; וזוה שני הצדדים שווים. הנטיה לצד הפועל שבמשנה ותוספתא<sup>9</sup> נותנת כבוד להתלמוד; אבל היא מאוחרת מזמן בית שני וברובה היא, רעת בית-המדרש<sup>10</sup>, שנתגשמה בחיים רק מעט. ואולם מצבו של הפועל העברי היה טוב מזה של הפועל הרומי, המצרי או הבבלי, ראשית, מפני פשטות-החיים ומעוט העשירים הגדולים בארץ-ישראל, ושנית, מפני רוח-הדימוקראטיות, שהכניסו בחיים הסופרים, הפרושים והתנאים יורשיהם. — רוב הפועלים עובדים בשדה; אבל יש פועלים גם לאומנים, שנקראים חניכים<sup>11</sup> או שוליות<sup>12</sup>. הפועל עובד עשר שעות ביום ומקבל שכרו מאסר עד סלע, ובדרך טמוצעת אדר כמון<sup>13</sup>, או דינר<sup>14</sup> ליום; שני מטבעות, שמחירם שוה (לערך 86 סנטימות צרפתיות). כך היה בימי

<sup>1</sup> עיין: Krauss, Talmudische Archäologie, II, 102.

<sup>2</sup> איכה רבתי, על הכתוב: על אל ה.

<sup>3</sup> מתיא, כ"א, א'—ז'.

<sup>4</sup> עיין: D. Farbstein. Das Recht der unfreien u. freien Arbeiter nach Jüdisch - Talmudischem Recht. Frankfurt a. M. 1896.

<sup>5</sup> מסחים, קיה עיא; כמא קמא, ליב עיב; שבת, צ"ו עיב (במקום האחרון עיין גירסת הערוך).

<sup>6</sup> שוביה, ה', ד'.

<sup>7</sup> מתיא, כ"א, ב', ט'—י' וי"ג.

החשמונאים, שאז בקירוב נתחבר ספר-טוביה, וכך היה כימי דומיציאנוס קיסר, שאז בקירוב נתחבר האיוונגליון של מתיא<sup>1</sup>). וחוקי מאכרים גמורים יודעת ארץ-ישראל של ימי-ישו גם אכרים למחצה: א) את הקבלן או הקבל, שהוא מקבל עליו לעשות את המלאכות הדרושות בשדה ולשלם בעדה את כל המסים, ואחר-כך יקבל מחצה, שלישי או רביע מן התבואה או מן הפירות. ב) את האריס, שמתאים לה-colonus הרומי ושמקבל מבעל-השדה זרע, כלי-עבודה ובהמות-עבודה (אינווניטא-חי ומת<sup>2</sup>), מעבד את האדמה בידיו ואף הוא מקבל שכר, פעולתו מחצה, שלישי או רביע מן התבואה. באיטליה היו האריסים מרובים בתקופת-ישו ובנצול האדמה הזרה גרמו למפלתה של מלכות-רומי; בארץ-ישראל לא היו האריסים מרובים כל-כך מפני שבעל-הבית, האבד הזעיר, היה תקיף בתוכה. אבל אף בה תופסים האריסים מקום חשוב וביניהם ובין בעל-הנכסים שלטו אף בה איבה ותחרות, כמו שאפשר לראות ממשל איוונגליוני מסיח לפי תומיו<sup>3</sup>). ג) את החוכר, שלא הוא מקבל חלק קבוע מן היבול, אלא הוא נותן חלק קצוב מן היבול בתור דמי-חכירה, כאופן שאם נתנה השדה פחות מחלק זה הפסיד החוכר ואם נתנה יותר מזה הרוויח החוכר. ולסוף: ד) השוכר, שהוא משלם — שלא כהחוכר — דמי-שכירתו בכסף ולא ביבול ובשאר הדברים דומה הוא לחוכר.

ועל הפועלים בני-החורים יש להוסיף עוד את בני-הבית, דוגמת המשרתים והמשרתות שלנו — ואת השמשים והשמשות (או המשמשים והמשמשות) — מין מסייעים לבני-אדם יחידים, ובפרט לזקנים ולתלמידי-חכמים, שקשה להם לעשות את צרכי-חריהם ותלבתם בעצמם, דוגמת הל'אקייאים' בזמן הזה<sup>4</sup>. ואז יהיו לפנינו, מחוץ לבעלי-האחוזות, המועטים לערך, שיש להם, לאמיפינדיות — בתי-אבות בעברית<sup>5</sup> — ואכרים אמידים יותר מרובים, — המון, אכרים זעירים וגם סרולייטאריאט גמור מכל המינים: שכירים, פועלים, לקוטות, אריסים, חוכרים, שוכרים (ובמדה ידועה גם קבלנים), בני-בית, שמשים

<sup>1</sup> עיין: L. Herzfeld, *Handelsgeschichte der Juden des Altertums*, 2. Auflage. Braunschweig 1894, SS. 195—196.

<sup>2</sup> מתיא, כ"א, ל"ג—מ"ב.

<sup>3</sup> עיין על כל זה: S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, II, 101—102.

<sup>4</sup> תוספתא, תרומות, כ"י י"א; בבלי, בבא בתרא, מ"ו ע"ב.

ושמשות. כל אלה הם בני־אדם, שאין להם אלא כח־ידיהם בלבד; עליו הם חיים וממנו הם ניזונים. אם יש להם עבודה — מוטב, ואם לאו — הם נעשים קבצנים מחוסר־יכל ומלאי תרעומות ורוח־הזיה, או חמסנים מלאי קובלנה ורוח־מרד.

ואולם כל הפרוליסטאריים המנויים עד כאן בני־חורים הם, לכל הפחות, מן הצד המשפטי: כח־ידיהם נמכר לאחרים, אבל גופם אינו משועבד לזרים. אבל יש בארץ־ישראל גם עבדים. אמנם, העבד אינו מחוסר־עבודה ועל־ידי כך — מחוסר־לחם; אך אף בן־חורים אינו יכול לבחור לו עבודה וארון. בדבר זה נבדל אפילו העבד העברי מן השכיר: עבד זה שכיר הוא לשש שנים, אבל בלא רשות להחליף את אדונו ולבחור את עבודתו. אמנם, לפי ההשקפה ההומנית הנעלה של התלמוד, העבד העברי „אין גופו קנוי“<sup>1</sup> וכל הקונה עבד עברי כקונה ארון לעצמו<sup>2</sup>. ואולם — לכל הפחות, בימי־ישו — היו חוקים הומניים אלה של התלמוד<sup>3</sup> רק, דעת בית־המדרש. העבד העברי בבית אדונו העברי היה אז — עבד טמטש, משועבד בגופו וברוחו לאדונו ומתפרנס משיירי שלחנו של זה; אלא שלא היתה לו ההרגשה של עבדות־עולם, ועליכן לא נצפא רוחו בקרבו. עריצות ועניוים לא היו אף כאן, מפני היחס הפרטי־מיני, שהיה בין ה"רב" ובין ה"עבד" בארץ בעלת משק בינוני ובעלת רוח פרושית־דימוקראטית. אף־על־פי־כן היה האדון מלקה את העבד העצל או הסרֶבֶן ברצועה ומתחם אליו כאל בריה שפלה ממנו הרבה. אמנם, העבדים העבריים לא היו טרובים בארץ ישראל כמו שהיו, למשל, ברומי באותו זמן ולא יכלו להיות גורמים כל־כליים ורוחניים מכריעים כל־כך; והרי אף על רוע השפעתם המכרעת במלכות־רומי יצא עורר גדול, הוא אַדוּאָרד מִיִּיעֶר<sup>4</sup>. ואולם הם היו גורם סוציאלי חשוב במהפכות המדיניות והרוחניות של ימי־ישו; בלעדיהם אי־אפשר לבאר את המרידות התכופות.

<sup>1</sup> עיין משנה. ערכים, פיה, מה. נגד דעהו של רבא בקידושין, פ"ג ע"א וכ"ה ע"א. ובבא קמאי, ק"ג ע"ב.

<sup>2</sup> קידושין, כ" ע"א וכ"א ע"ב.

<sup>3</sup> הם נאספו בספרו של צ'דוק כהן: העבדות על־פי התורה והתלמוד, הרגם מצרפתיה והוסיף הערות י. ש. סוכס. קראקה תרנ"ב.

<sup>4</sup> עיין הברוי המצוינים: Die Sklaverei im Altertum וגם Wirtschaftliche Entwicklung im Altertum, Jena 1895.



ואף לא את התנועות הדתיות השונות מימי כבוש-פומפיוס ועד ימי פונטיוס פילאטוס ולאחריהם. במקום שאין המונים מחוסרי-כל בצדם של בעלי-רכוש קטנים מתרוששים והולכים, שם אין מרידות עממיות ויש רק קשרים מדיניים של הצבא ושל המעמד המושל. וכן הדבר גם בנוגע לתנועות דתיות קיצוניות. נושאתן הם תמיד הכלתי-טרוצים המרובים, שמבקשים דרכים חדשות אל הטוב מפני שהמציאות רעה היא ואינה מצדקת את ההשקפות הדתיות המקובלות.

והעבדים הכנעניים (נקראו כך על שבאו מצור וצידון או על שם הכתוב; ארור כנען, עבד-עבדים יהיה לאחיו וגו' ויהי כנען עבד למו<sup>1</sup>) אף הם לא היו מרובים בארץ-ישראל ולא נעשו בה גורם סוציאלי חשוב. בחשבון ממוצע היה מחירו של עבד כנעני (או שפחה כנענית<sup>2</sup> — ומצויה היא הרבה גם, שפחה כושית<sup>3</sup>) 100 פראנק בכסף של עכשיו. ואולם היה עבד, שמחירו היה מאה מנה, וגם עבד, שמחירו היה רק דינר-זהב<sup>2</sup>. העבדים הם חייטים וספרים, נחתומים וסבחים ומנקי-מרגליות, ואפילו פדגוגים ומלמדי-תינוקות, והשפחות הן גם גדלות וזקרות ומחוללות, ועוד. הם נמכרים בשטר, כחפץ וככהמה, ונעשה בהם, רשום, כדי שיוכרו בכל מקום אם יברחו: שמים עליהם חותם או תולים זוג (פעמון מקשקש) על גבי מעליהם ואף בצואריהם, כמו לגמלים בארץ-הקדם או לקרות בהרי שוויציה, או כבול<sup>4</sup> (מעין כפה) על ראשיהם, ופעמים אף פונים להם פְּנֵה בְּשֵׂרם לסימן, ככהמה ממש. על-פי דין, העבד הכנעני הוא כחפץ וככלי של האדון: אין לו קנין פרטי (מה שקנה עבד קנה רבו<sup>5</sup>); מעשי-ידיו ומציאותיו, ואפילו דמי צערו ובשתו, הם לא לו, אלא לבעליו. ואף-על-פי כן, יד עבד כיד רבו<sup>6</sup> ועבדו של אדם כגופו<sup>7</sup> — מה שאין אנו מוצאים בעבדי-רומי. מאכלם ומשקמם של העבד והשפחה הכנעניים היו, כנראה, נופלים מאותם של העבד והאמה (לא שפחה!) העבריים<sup>3</sup>. ואת העבדים והשפחות הכנעניים היו חושבים לעצלים, מוסקרים, מחוסרי-בושה ופרוצים בעריות. וכל-כך לא היו האדונים מתביישים בפניהם, עד שהיו אדונים, שהיו משמשים מטותיהם

<sup>1</sup> בראשית, ט"ו, כ"ה — כ"ז; ועיין גם על סוחרי העבדים בצור וצידון, חשמונאים

ב', ח"י, י"א.

<sup>2</sup> משנה, בבא קמא, פ"ד, מ"ה.

<sup>3</sup> עיין משנה, גימין, פ"א, מ"ו.

בפני עבדיהם ושפחותיהם<sup>1</sup>). ואין צורך לומר, שהיו אדונים ובניהם, שהיו, נוהגים הטר בשפחות<sup>2</sup>. האדונים היו רודים בהם ומלקים אותם בשוטים וברצועות, כפרגול (flagellum—מין שוט) ובמגלב (מעין, נאהייקה<sup>3</sup> רוסית, וגולה של מתכת בקצהו), והיו, מספינים<sup>4</sup> אותם ארבעים חסר אחת או ששים, פולסים<sup>5</sup>; ורק אם העבדים היו נעשים על-ידי כך בעלי-מומים, היו יוצאים לחפשי, ואם היו מתים מתוך החבלות של בעליהם היו בעליהם נהרגים (מה שמוציא אותם מכלל חפץ או בהמה). זולת זה הם כבהמה לכל דבר: על-פי-דין אין להם לא יתום ולא אחוה, לא נשואים ולא גירושים ולא אלמנות, ואפילו לא עריות! — אבל בפועל לא היה הדבר כך. אם לפרוזה, אחיו של הורדוס, היתה שפחה לאהובה, שהורדוס הכליכול אי-אפשר היה לו להפריד בינו ובניה<sup>6</sup>; אם רבן גמליאל הנשיא נתן לטבי עבדו לקיים את המצוות, התאבל עליו וקבל עליו תנחומים<sup>7</sup>, ואם בכיתו של הנשיא היו קוראים—אמנם, בזמן מאוחר — להעבד זקן-הבית, אבא<sup>8</sup> ולהשפחה הזקנה, אמא<sup>9</sup> — ודאי, שכך היה הדבר גם בימי-ישו. — על-כל-פנים, העבדות הכנענית היתה אז מכה נוראה ומחפירה אף בנוף הלאומי של ישראל, כמו בזה של שאר האומות בימי-קדם. אם לא תפסו העבד והשפחה הכנעניים מקום בתנועות המהפכה המדיניות והדתיות של ארץ-ישראל, הנה בעצם היותם נתנו דחיפה להתהוותן בלא משים. שעבוד קשה מוליד תמיד בלתי-מרוצים; ואין חומרי שרפה לכל מיני תנועות ככני-אדם מדוכאים, שגרדו למצבה של הבהמה.

4. חוץ מעבודת-האדמה והמלאכה פרץ גם המסחר בארץ-ישראל בימי-ישו. בימי בית-ראשון ובתחלת בית-שני, בתקופת מלכי-פרס, היו עיקר הסוחרים — הכנענים, ומהם, וביחד עמהם, למד ישראל לסחור<sup>10</sup> ולרכול<sup>11</sup> (כלומר, לסוב וללכת ברגל<sup>12</sup> ממקום למקום לשם חלי-י-חפצים), ואחר-כך — גם למכור במקום אחד קבוע (קנות, קנני) ואף לשאת ולתת על המחירים (תגר<sup>13</sup>) ולסוף — לעסוק במקה וממכר<sup>14</sup> (מפְתָה<sup>15</sup>).

<sup>1</sup> נידה, יז ע"א.

<sup>2</sup> ויקרי, פיט; ועיין גם משנה, יבמות, פ"ב, מ"ה.

<sup>3</sup> מלחמות-היהודים, א', כ"ד, ה'.

<sup>4</sup> עיין עליו: משנה, סוכה, פ"ב, מ"א; ברכות, מ"ז ע"ב; בבא קמא, ע"ד ע"ב;

ירושלמי עירובין, מ"ו ה"א; שם, סוכה, פ"ב, ה"א; שם, כתובות, פ"ג, ה"י.

<sup>5</sup> בן-סירא, פ"ב, ה'.

<sup>6</sup> נחמיה, י"ג, ל"ב.

אולם מימי אלכסנדר מוקדון ואילך, כשהוקפה ירושלים ערים יווניות, שהיו בעיקרן מרכזי-מסחר, התחילו היהודים לומדים את המסחר מן היוונים. על זה מצידות המלים היווניות המסחריות המרובות: סיטון' (σιτώνης) הוא מוכר-התבואה בכלל. המוכר רק מין אחד של תבואה או סחורה הוא, מנפול' (μονοπώλης) והמוכר לאחדים, ביחוד לחם, הוא, שלטר' (πρατήρ), לדעתם של שיר וקררים, πωλητήριον, לדעתו של הרצפלד; ואפילו ספר-החשבונות של החנוני, המקף' (מלה זו עברית היא דוקא) נקרא בשם יווני, פנקס' (πίναξ). ה,מַרְאָה' העברית נתחלפה ב,אספקלריה' הרומית (Specularia). הרצען' נעשה, סנדלר' (Sandalarius), ה,שלחן' — טבלה' (Tabula), ה,כסא' — ספסל' (Subsellium) וה,קערה-השטוחה' — אסקוטלה' (Scutella), כמו שהיריעה נעשתה, וילון' (Velum). כנר של כבוד נקרא דוקא בשם היווני, אַצְטָלָא' (στολή); ואפילו כסוי של ספר קדוש נקרא בשם יווני, תיק' (θηήκη). וכשתקן הלל הזקן תקנה חשובה לטובת המסחר בארץ-ישראל קרא לה בשם יווני, פרוזבול' (προσβολή). ועוד מלות יווניות ורומיות לעשרות נתאזרחו במספרות העברית, שאין לבארן אלא בהשפעתו של המסחר היווני-הרומי<sup>1</sup>. ואולם אין המלות הזרות הללו מוכיחות, שרק היוונים היו סוחרים בארץ-ישראל ולא היהודים: הן אך מוכיחות, שהדחיפה הראשונה למסחר באה מן היוונים: ההשאלות הללו (מן הלשון היוונית) — אוטר שוואלס — אינן מראות, שהדברים הנסמנים במלות אלו באו ליהודים מן היוונים: משום, הלשון של המסחר הלאומי נתמלאה ניאולוגיזמים מפני שהלשון המסחרית היתה זו של היוונים. כך היה ממש בטאה הס'2, ואז הביאו לנו הפלורנטינים, שנדרו ועברו לצרפת, מלים מוסקאניות, שעכשיו נתלַאמו: *agio, bilan, banqueroute, banque*<sup>2</sup>. בפועל עסקו היהודים בארץ-ישראל במסחר מימי שמעון בן מתתיהו ואילך, מיום שנכבשו כל ערי-החוף מעט-מעט לפניו, לפני יוחנן הורקנוס בנו ולפני אלכסנדר ינאי בן-בנו. הפוליטיקה הכלכלית של החשמונאים הביאה רוב

<sup>1</sup> הן נאסמו אצל: Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, II<sup>4</sup>, 67—82; S. Krauss, Talmudische Archäologie, II, 355—356; יוסף קלוזנר, החיים הכלכליים בישראל בימי בית שני, "השלח", כרך ל"ז, עמ' 254—256, ועיון ביחוד 256, הערה 1, ובהערות והוספות לסמך זה, עמ' 546.

<sup>2</sup> עיון: Schwalb, La Vie privée du peuple Juif etc., pp. 325—326.



טובה לישראל. עוד שמעון החשמונאי דאג להטבת מצבה של עבודת־האדמה. את כל השתדלותו למצוא מוצא אל הים<sup>1</sup> ואת כל דרישתו הקשה מיושבי ערי־החוף להתיחד או לצאת מן העיר, — את כל אלה יש לבאר הרבה יותר במדיניות כלכלית מבמדיניות לאומית או בקנאות דתית. ובעקבותיו הלכו יוחנן הורקנוס ואלכסנדר ינאי, שעשו מיהודה — ארץ ישראל. הדאגה למכס ההובאה וההוצאה הביאה את שליטי־החשמונאים מיוחנן הורקנוס הראשון ועד להורקנוס השני למשאומתן חשוב עם הסינאט הרומי<sup>2</sup>. צורה של ספינות כבר היא מתוארת על מצבת־ החשמונאים במודיעים; ומימי אלכסנדר ינאי עד לבית־ההורדוס, ועד בכלל, משמש העוגן סמל במטבעות ביחד עם השבלים, אשכולות־ הענבים והרמונים. היה סחר־פנים מפותח בארץ ישראל. 'מיכניסה' (ימי־ שוק) היו בה מאז, ועליהם נוספו, שווקים, שהם מוסד יהודי קדום, בהפוך מ'ירידים' (בערי־החוף, שהן במורד קרוב אל הים; 'ירדי הים באניות' ובארמית, נחותי ימא'), שיסדו ברובם הנכרים<sup>3</sup>. והעליה לרגל אף היא ודאי פתחה את המסחר. המדינות השונות שבארץ־ישראל החליפו זו עם זו את תוצאות אדמתן; השרון ביהודה היה מוכר את יינותיו וקונה לחם; יריחו ושפל־ת־ג־ניסר היו מוכרות את פירותיהן המשובחים וקונות לחם ויין; השפלה ביהודה היה לה עודף של לחם ושמן, והגליל — של תבואות וירקות. ואולם גם לחוץ היתה ארץ־ישראל מוציאה את עודף השמן, היין, החטה והפירות. ומחוץ־לארץ היתה מביאה לא מעט. בין 240 החפצים של משאומתן מסחרי, שמנה הרצפלד<sup>4</sup> בתלמוד ובמדרש ושמתיהסים לארץ ישראל, היו 130 (כלומר, יותר ממחצה), שהובאו מן החוץ. דרכי־מסחר מרובות היו בארץ, ואף לחוץ־לארץ היו מוליכות דרכים חשובות<sup>5</sup>. הספנים היהודיים היו מרובים לא פחות מן החמרים והנמלים, שקבוצותיהם נרמו ליצירת שמות־הקבוץ: תַּמְרָת, נַמְלָת. וכל־כך היה המסחר נפוץ בארץ,

<sup>1</sup> החשמונאים א', יד, ה' (דברים ברורים ומוטעמים!).

<sup>2</sup> קדמוניות, י"ב, מ', ב'; שם, י"ד, י"ג; שם, י"ד, ח'; ה' שם, שם, י"ג, י"א.

<sup>3</sup> עיין בירי, פסיו: עשיו יש לו ירידים ויעקב יש לו שווקים."

<sup>4</sup> עיין: 129—130. Handlungsgeschichte.

<sup>5</sup> עיין על זה: ש. קרויס, קדמוניות התלמוד, אודסה תרע"ד, כרך ראשון, עמ.

158—159; 141—142; 141—23. Herzfeld, Handlungsgeschichte, SS. 22—23; קלוזנר,

החיים הכלכליים. עמ' 260—261; 7—8; Buhl, Die soz. Verhältnisse. SS.



עד שבתפלתו של הכהן הגדול ביום־הכפורים אנו מוצאים גם, שנת משא־זמתן<sup>1</sup>). בירושלים ובכל עיר יהודית או גלילית גדולה (מבריה, צפורי, ועוד) היו שווקים וחנויות לבעלי־מלאכה ולסוחרים: חנות של נחתומים, חנות של צבעים, חנות של פשתן, חנות של בשם, חנות של סוחר־בד, חנות של בגדים, שוק (חוץ־האופים, שוק־האורגים, שוק־הנפחים, שוק־הגונים, שוק־הנגרים, שוק של צמרים, שוק של פטמים, שוק של בהמות, ועוד. היו גם מקולין (macellum) למכירת בשר, ועטליו (אטליו, קטליו — κατάλυσις) למכירת בשר, בהמות ויין; הנחתומר<sup>2</sup> והפלטר<sup>3</sup> (עיין למעלה) היו מוכרים, פת<sup>4</sup>, אבל לפעמים גם ירקות. קבע<sup>5</sup>, ותרס<sup>6</sup> היה, המעמד של הנשים התגרניות בשוק. ה,ססיו<sup>7</sup> (στώα) היה אולם של עמודים, וכפה<sup>8</sup> על גבם—כעין depôt בצרפתית, Markthallen, בגרמנית; וכפת־החשבונות<sup>9</sup> היתה, כנראה, מעין כורסה של היום. רוכלים היו מחזרים בעיירות ומוכרים סחורה להכפריים ואף בשמים ומיני סדקית להנשים העירוניות, ומוכרי כסות<sup>10</sup> היו, מפשילים במקל לאחוריהם את הבגדים, שהיו נושאים למכירה<sup>11</sup>).

בעד הסחורות היו משלמים מכס של הוצאה והובאה—מכס של פנים ומכס של גבול, שהיה נמסר לנבאים<sup>12</sup> (גובים), בלָשִׁים<sup>13</sup> (בודקים אחר הסחורות ומחפשים את מבריחי־המכס) וסוכסים<sup>14</sup>, שהיו חוכרים את המכס מן הממשלה או חוכרים אותה מן החוכרים. את מהות המכס של ימיה־חשמונאים אין אנו יודעים; אבל יודעים אנו, שהסיליקיים היו גובים מן היהודים מס־הגולגלת, מס־המלה, מס־הכלילים (עטרות חתן וכלה<sup>15</sup>), מס־הקרקע, מס־הבהמות ומס של פירות־האילן<sup>16</sup>; וקרוב לשער, שהחשמונאים לא הוסיפו על מסים אלה, ואפשר אף גרעו מהם, מפני שאין אנו שומעים תלונות על שיטת־המכס שלהם (למשל, מפי שליחי־העם, שבאו לקבול לפני פומפיוס על הורקנוס ואריס טוב לוס כאחד<sup>17</sup>). ולעומת זה, אך עצם הורדוס את עיניו—וכבר אנו שומעים מפי העם המתקומם דרישה נמרצה לבטל את המס השנתי<sup>18</sup> ואת המכס, שהיו נוטלים בלא חמלה

<sup>1</sup> ירושקמי, יוסא, פיהי היג.

<sup>2</sup> כלאים, פיס, מיה; שבת, כים ע"ב; פסחים, כיו ע"ב.

<sup>3</sup> חשמונאים אה, יי, כיה, ליג; שם, יא, ליד—ל"ו.

<sup>4</sup> קדמוניות, ייד, גי, ב'.

מכל הנקנה והנמכר בשוק<sup>1</sup>. אות הוא, שהורדוס הכביר את עול המסים והמכס (מה שהרומיים היו קוראים tributum גם Vectigalia) עד לבלוי נשוא. וכפי הנראה, מאז—כלומר, מימי שלטון הרומיים והורדוס באיכס—נעשה מוכס שם־נרדף ל'ליסטים', ל'גולן', ו'חמסן', ל'הָרְג' ו'תָרַם'<sup>2</sup>, ונעשה פסול לעדות, ואף אין נוטלים מתיבתו, תיבת־המוכסים, צדקה לעניים ואין פורטים מעות מתוכה, משום גול<sup>3</sup>. והאיוונגליון מתאים בנידון זה לתלמוד לגמרו: 'מוכסים וחמסאים' (τελώναι και ἀμαρτωλοί) באים בו זה בצד זה כמה פעמים<sup>4</sup>.—ונציביירוטי היו מרבים ליטול כל מיני מכס עוד יותר מהורדוס. הרומיים הטילו על התושבים (ועל תושבי ארץ־ישראל לא פחות מעל תושבי שאר הארצות המשוועדות לרומי) את מס־המים, מס־הערים, מס צרכי־אוכל־נפש (בשר, מלח, ועוד) ואת מס־הדרכים. ביהוד היו קשים מכסי־הגבול: כל עיר ועיר היתה גבול לעצמה. פליגיוס מעיר, שכמעט בכל התחנות של היבשה או של הים היו גובים איזה מכס<sup>5</sup>; ולפיכך היו הסחורות נמכרות בשוק הרומי פיאמאה סכפי־שון במקום־מוצאן או במקום־עבודן, למרות מה שהמכס הקבוע על־ידי השלטון הכללי של מלכות־רומי היה במדינת־אסיה, למשל (ישאף ארץ־ישראל נכנסה לתוכה), רק 2 1/2 אחוזים משויה של הסחורה. העם היה מתדלדל על־ידי מסים אלה וחורק שן על 'מלכות־הזרון', שמוצצת את דמו על־ידי שליחיה המרובים, אבל מתוסר־כח היה לעשות דבר. וכש־נָשַׁל כח־הסבל, התקומם חלק מן העם—הבריא והעז ביותר—על מלכות זו ביד רמה; ואולם חלק ממנו צפה באין־אונים ל'מלכות־השמים', שתשים קץ ל'מלכות־הרשעה' שכארץ על־ידי כח שלמעלה מן הטבע—מלך־המשיח ונפלאותיו.

ואולם, למרות כל המסים והמכסים המרובים והקשים, העשיר המסחר הפנימי והחיצוני חלק ידוע מן העם היהודי. כי היהודים הרבו לעסוק בספנות, כאמור, והרבו ללכת ל'מדינות־הים' לשם מסחר. עדים הם

<sup>1</sup> שם, י"ה ח"י ד"י.

<sup>2</sup> ספרא, קדושים, פ"ח הוצאת ראהויה, צ"א ע"ב; שבועות, ל"ט ע"א; משנה, חגיגה, פ"ג, מ"ו; הוספתא, מהרות ח"י ה'; משנה, נדרים, פ"ג, מ"ד; ירושלמי, נדרים, פ"ג, ה"ה; בבא קמא, ק"ג ע"א.

<sup>3</sup> סנהדרין, כ"ה ע"ב; משנה, בבא קמא, פ"ה מ"א.

<sup>4</sup> מתיא, ט"י, י"ו"א; מארקוס, כ"י, ט"ו ומ"ז; לוקאס, ה"י, ל"י.

<sup>5</sup> עיין: Hist. nat., XII, 63—65.

השמות המרובים לספינה ולכל כליה, שבאו בספרות התלמודית והמדרשית<sup>1</sup>). עדים הם הצורה של ספינות והעוגן על גבי המטבעות של החשמונאים והורדוס, שנזכרו למעלה, ועד הוא גם המטבע, שמטבע מִיְסוּס לזכר מפלת ירושלים ושנחקקו עליו דקל ויהודיה יושבת על הארץ ושלטים ומגנים מפוזרים על הקרקע, וכן חקוק עליו ראשו של מיטוס ורשומות עליו, מלבד שמו, המלים הרומיות: *Judaea Navalis*—יהודה הַיַּמִּית<sup>2</sup>). בִּירְדָן, בִּים־הַמֶּלַח, בִּים־גִּינִיסָה, בִּים־הַתִּיכוֹן, בִּים־הַשְּׁחֹרָה, בְּנִילוֹס ובפרת עברו ספינות של יהודים מונהגות על־ידי ספנים יהודיים וסוחרים יהודיים בתוכן, שבאו עד גליה ואספסיה, עד קיריני וקרת־חדשה ואף עד הודו הגיעו. מסחר זה, ביחד עם החריצות המרובה של האכזיים מישראל, העשיר חלק ידוע מן התושבים. מימי אלכסנדר ינאי ואילך היו בארץ־ישראל לא רק יהודים, תגרים<sup>3</sup> בלבד (תגרי־ירושלים<sup>4</sup>, תגרי־לוד<sup>5</sup>), אלא גם סוחרים גדולים. זולת בעלי האחוזות הגדולות, היו ביניהם גם, שולחנים<sup>6</sup>—באנקרים—עשירים, שכבר יש להם עסק לא בדיגור בלבד, אלא גם בככר (לערך 9.448 פראנק), כלומר, בסכומים הגונים מאד לפי מצב־הכספים באותו זמן. שולחנים אלה, חוץ ממה שהיו עוסקים בחלפנות—בחלוף המטבעות השונים והמטבעים של הארץ ושל חוץ־ארץ, היו אף סְלוּוִים בקבית ובמשכנות, לאכר הזעיר<sup>7</sup> והבינוני, להתנווני והסיטון, ואף לבעל־השיירה<sup>8</sup>. יקירי ירושלים<sup>9</sup> (4), ונשים יקרות שבירושלים<sup>10</sup> הם לא רק אנשים ונשים חשובים, אלא גם עשירים. כלבא שבוע, נקדיסון בן גוריון, ציציית

<sup>1</sup> נאספו ב"קדמוניות התלמוד" לר"ש קרויס, כרך א, חלק א' (בעברית), עמ' 187—213, ובגרמנית, II, 338—349.

<sup>2</sup> ש. רפאלי, מטבעות היהודים, עמ' קמ"ז, ולוח כ"א בסוף הספר, ציור קמ"ז. ועל זה מרמז כנראה, יוסף בן מתתיהו במלחמות, ז' ה' ה', כשהוא אומר, שמיטוס הוליד בשעת מסע־נצחונו גם "ציורים של ספינות במספר הגון". על שורדי־הים של אריוסטובלוס השני עיין קדמוניות, י"ד, ב', ג', ועל שורדי־הים היהודיים בִּיסוֹ בימי המרידה הגדולה, ששלטו בכל החוף הצפוני של הים־התיכון, עיין מלחמות, ג', ס', ב'—ד'. ועיין גם־כן: א. צפרוני, מוספיוס בארץ־ישראל, השבועון "התור", שנה א', גליון ל"א.

<sup>3</sup> השווה נגד דעתו של קרויס, II, 352, 355, את דבריו של Schwalm, *La vie privée*, pp. 376—408.

<sup>4</sup> משנה, יומא, פ"ז, ס"ג; סוכה, ל"ז ע"א.

<sup>5</sup> סנהדרין, ס"ג ע"א.

הַבְּסָף<sup>1</sup>, אל עזר בן חרסום ומרת אבת בייתום ידועים בתלמוד בעשירותם המופלגת, שמנעת לידי אנדיות<sup>2</sup>. אבל עוד בסוף ימי החשמונאים ובתחלת מלכות הורדוס עלה מספרם של העשירים המופלגים, שהורדוס האשים במרידה והחרים את רכושם לאוצרו, לכמה וכמה עשרות<sup>3</sup>. בניירושלים הם, אנשי־שחץ<sup>4</sup> — רודפי תענוגות, מתהדרים בדבורם ומתגדרים במותרותיהם כהעשירים שבכל הזמנים ובכל המקומות. עשירות זו באה, בלא ספק, גם עלידי המסחר; אבל לא פחות מזה—עלידי מה שהאכרים האמידים היו נוטלים מעט־מעט בחובותיהם של האכרים הזעירים את האחוזות הקטנות של אלו. וכך נתהוו גם בארץ־ישראל מעמדות של עניים ומחוסרי־כל, אפילו מחוסרי־עבודה, לקוטות ופועלים בטלים<sup>5</sup>, לעומת אכרים אמידים ובעלי אחוזות גדולות ושולחנים עשירים. הפועלים הבטלים נעשו או עניים מחזרים על הפתחים<sup>6</sup>, דלים ומדולדלים, מדוכאים ומדוכרכים ומצפים לנסים, שהיו ממלאים את כל חוצות הערים והכפרים בקבצנותם ובחסידותם כאחת, או—העזים שבהם—חמסנים וסיקריקין ומורדים, שהיו ממלאים את המערות ואת המדבריות וגם את סלעי־ההרים ונקיקיהם<sup>7</sup>. אלה ואלה מבקשים גאולה מענים ומחסורם; אלא שאלה מבקשים אותה בדרך טבעית, מדינית וחברתית, וקוראים למרידה ברומי ולמהפכה סוציאלית עם כל תוצאותיה—הרג ושוד ביחס אל המעמד האמיד והמיוחס, שהמעמד הדל והמנוצל רואה בו את אויבו החברתי, המדיני והלאומי כאחד; והללו מבקשים אותה בדרך תפלה ודת שובה ומתוך הכנעה לרצון־האלהים — ומניעים לידי תנועות משיחיות רוחניות, לידי חומרות בקיום־המצוות ולידי פרישות וסגופים, וחלק מהם, שקיום המצוות לא היה לפי רוחו או לא ספק את רוחו—אף לידי הגאולה המסתורית, שלא מעולם זה, של הנצרות.

מפני־מה קמו המרידות המחרידות ביותר וצמחה הנצרות בתורכת שואפת להקרע מישראל דוקא זמן מועט אחר מיתחו של הורדוס ה גדול?

<sup>1</sup> כך קורא במקום „הכסת“ י. נ. אפשטיין, *Monatsschrift*, 1919, 262—263.

<sup>2</sup> עיין עליהם: *Büchler, The Ec. Cond.*, 34—41.

<sup>3</sup> קדמוניות, שיה, א', ב'.

<sup>4</sup> שבת, ס"ב ע"ב.

<sup>5</sup> עיין: *Büchler*, 55—57.



התשובה על שאלה זו תהא קרובה לתשובתנו בפרק הקודם. החשמונאים בנו את ארץ־ישראל בנין כלכלי והורדוס החרב אותה במובן הכלכלי מפני ישגשג את הסאה ורחק את הקץ, כשלמה בשעתו. החשמונאים, עם כל שאיפתם לתת לעמם מוצא אל הים, לכבוש את כל הנמלים הדרומיים, ועד כמה שאפשר — אף את הצפוניים, של ארץ־ישראל, היו זהירים בתביעותיהם הכלכליות ולא גדשו את הסאה. אף הם בנו בנינים נפלאים — מבצרים, כה ביר ה' בירושלים, כהורקניה, אלכסנדריון, מכור (מאכירוס) ומצדה, בניני־אמנות כארמון־החשמונאים ומערת־המכפלה וכל אותם בניני־הקברים הנפלאים בנחל־קדרון, בקרבת ירושלים, שכותב הטורים האלה אינו מסופק במוצאם החשמונאי, ואפשר, חצבו גם את הקברים הנפלאים שבקרבת השכונות, רחובות' ושמעון הצדיק' ועוד<sup>1</sup>. אבל סוף־סוף את כל אלה בנו בהדרגה, במשך 80 שנה ויותר, ומשלל האויבים, שנצחו במלחמות מזהירות. הורדוס, שאהבת־הכבוד שלו לא ידעה גבול וספוק לא היה יכול להיות לה מפני שעבודו לרומי, בקש ומצא דרכים אחרות לפרסום וכבוד: מלא בנינים מפוארים לא רק את ארצו, אלא גם את צור וצידון, יוון ואסיה הקטנה, רודוס ואנטיוכיה, אתונה, לאקדימון ופרגאמון. כל זה דרש כסף. נוסף על זה היה מוכרח להחניף לרומיים, להרבות במתנות לגדוליהם ובשוחד פשוט — לשריו־צבאותיהם. והיו לו גם, חצר' נהדרת ו,הרמון' גדול, וצבא של שכירים, ומרגלים ובולשים עד אין מספר. וכל זה דרש כסף עד אין קץ. ואת כל אלה אפשר היה להשיג רק על־ידי החרמת־נכסים, מסים קשים מנשוא ואף פוליטיקה כלכלית שלא לפי כחותיה של הארץ הקטנה ולא לפי נטיותיהם של עובדי־האדמה מישראל, שסוף־סוף היו רוב מנינה ורוב בנינה של האומה אף בזמן ההוא. יהרי אפילו אם נראה בדבריו של יוסף בן מתתיהו, שאין היהודים נוטים לא למסחר ולא למשא־ומתן עם עמים אחרים<sup>2</sup>, לא דברים כפשוטם, אלא

<sup>1</sup> עיין מאמריו: "החיים הכלכליים בארץ ישראל בימי בית שני" ("השלח", כרך ל"ז, עמ' 394—399). בפרטות דברתי על זה בהרצאה בשם "האמנות היהודית בתקופת החשמונאים", שהרציתי בירושלים אור לכיד אדר שני, תרפ"א. ב"הכרה העברית דחקירת ארץ־ישראל ועיתוקותיה", ושנרמסה ב"השלח", כרך ל"ט, עמ' 49—55, 102—108, 193—201, 289—302.

<sup>2</sup> נגד אפיון, אי, י"ב.

סניגוריה כלפי היוונים<sup>1</sup>, — סוף־סוף מקצת אמת היתה בדבריו בימים שנכתבו. אמנם, במקום אחר<sup>2</sup> נסיתי להוכיח בפרטות, שאפילו בנינו של הורדוס בארצות אחרות ואפילו דאגותיו לטובת היהודים מחוץ לארץ־ישראל, ואפילו מפעליו הגדולים בעבר־הירדן, — כל אלה מותנים על־ידי הפוליטיקה הכלכלית שלו; אבל הרי היא מצדה היתה תוצאה של רדיפה אחר הממון כדי לכסס את מצבו המדיני בתור מלך בחסד־רומי וכדי לספק את תאות הכבוד והפרסום שלו, שלא ידעה גבול וקצב. לתכלית זו היה צריך להנהיג בארץ־ישראל מנהגי־טָרוּה, שלא ידעה ההיסטוריה הישראלית דוגמתם. על זה מרמז יוסף בן מתתיהו בדברים ברורים אלה: „מאחר שלא היה בכחו לעזוב את מעשי־האונס מפני שדבר זה היה יכול להזיק להכנסותיו, השתמש באיבת־העם גופה לתכלית התעשרותו הפרטית“<sup>3</sup>. בכמה מקומות מטעים יוסף בן־מתתיהו<sup>4</sup>, שהוצאותיו של הורדוס היו לא לפי כחה של ממלכתו הקטנה לערך. כדי להרכותן השתדל לנטוע בקרב ישראל את המסחר ואת התרבות היוונית הכרוכה בעקבו במדה שעם־ישראל עדיין לא היה מוכשר לה. ושלו־ב־זרוע עם השתדלות זו הלך רכבו המסים במדה שלא יכול העם לשאתם. כבימי־שלמה ממש, שהורדוס השתדל להַקְטִימֹת אליו בהפצת המסחר ובכנינים גדולים ואף בהפצת התרבות הזרה. ואף התוצאות היו שוות: מרידות והתפלגות. כשם שאחר פטירתו של שלמה דרש העם מרחבעם להקל מעבודת אביו הקשה ומעולו הכבד, כך דרש העם מיד אחר מיתו של הורדוס מארכילאוס בנו, להקל מן המסים השנתיים ולכבול את המכס, שהיו גובים בלא חמלה מכל הנקנה והנמכר בשווקים, כאמור למעלה. ואולם שלמה היה מלך בן־חורים, לכל הפחות, למראית־עין; והורדוס — משועבד לקיסר־רומי. ולפיכך באו זקני־ישראל בקובלנה על הורדוס לא לפני בנו בלבד, אלא גם לפני מושל־רומי, ובין שאר הדברים העידו עדות נאמנה זו: „את העם הביא לידי דלות גמורה, בעוד

<sup>1</sup> קלוזנר, החיים הכלכליים בישראל בימי בית שני, „השלח“, כרך ל"ז.

עמ' 56.

<sup>2</sup> במאמרי הנ"ל, „השלח“, כרך ל"ז, עמ' 537—543.

<sup>3</sup> קדמוניות, ס"ה, ה' ד'.

<sup>4</sup> עייף, למשל, קדמוניות, י"ז, י"א, ב'.

שמצא אותו—חוק מוצאים מן הכלל—במצב של אמידות<sup>1</sup>. או בסגנון אחר: וכך באו במקום האמידות הקודמת והמדות הסובות של העבר—דלות גמורה ומדות רעות<sup>2</sup>. זוהי עדות נאמנה על הפריחה הכלכלית של ימי־החשמונאים והירידה החמרת בימי־הורדוס. וירידה חמרת זו גררה אחריה גם ירידה רוחנית: מדות רעות. ככל דלדול כלכלי, שמרפה את ההולכים בטל ואת הלומפני פוליטאריאט<sup>3</sup>, הרבה גם הורדוס מתרגזים ומוחים פְּרָדְנִים ואידיאליסטיים כאחד. ושני מיני הבלתי־מרוצים הללו גרמו לתסיסות מדיניות מצד אחד, שהתחילו בימי ארכילאוס, תסיסות, שנסתיימו במרידה הגדולה של ימי נירון קיסר ובחורבן הגדול שאחריה, ומצד שני—לתסיסות רוחניות ומשיחיות בעצם, שאף הן קבלו דחיפה עצומה בימי־הורדוס ונסתיימו בצמיחת־הנצרות.

והפוליטיקה הכלכלית של הורדוס, שגרשה את הסאה ודחקה את השעה, פוליטיקה זו, שהחזיקו בה ארכילאוס בנו, ובמקצת— גם שאר שני בניו, אנטיוס ופיריוס, והמשיכוה אף משני־חי רומי— וכולם בלא הזוהר והמעוף של הורדוס הראשון, אך בכל חסרונותיו של זה, — פוליטיקה כלכלית זו גרמה עוד לשתי תוצאות שונות. ראשית, על־ידי מה שהוציאה את היהודים מחוגם הכלכלי המיוחד ועָשָׂתָם אומה של סוחרים, ובכך — אומה קוסמופוליטית יותר מלאומית, גרמה להוליד בקרב היהדות שאיפה לדת עולמית, שאיפה, שנתגשמה אחר־כך בצורתה של הנצרות. על־ידי מה שגרמה לחורבן־המדינה והורבן־האומה, תוצאותיהן של המרידות התכופות, שהן מצדן היו תוצאה של המון הבלתי־מרוצים, שִׁצַר הורדוס בפוליטיקה הכלכלית והמדינית שלו, גרמה פוליטיקה זו לצמיחת הנצרות ולהתפשטותה אף בחוגים יהודיים ידועים: לא היה עוד באומה כח מדיני־לאומי חזק ומושרש בקרקע, שיתקומם לה בעוז. שהרי אין משטר ומחזיק בנושנות כהאכר המחוכר לקרקע, — והפוליטיקה הכלכלית של הורדוס, שהרבתה סוחרים, מצד אחד, ומחסרי־כל מצד שני, הרבתה גם תלושים בארץ־ישראל. תלושים כאלה, שאין מעמד כלכלי מוצק תחת רגליהם ושאינ להם מה לאבד, היו אותו היסוד החברתי, שהיה להוסיף אחר תנועות מדיניות ורוחניות

<sup>1</sup> מלחמות, ה', יז, ב'.

<sup>2</sup> על קלקול המדות עיין גם קרמונויה, ס'ו, ח', א'.

חדשות. לא מאלה ביחוד יצאו ישו הנוצרי ותלמידיו הראשונים. בעל-מלאכה ודייגים נהנים מיגיע-כפיהם היו הוא והם. אבל אין ספק בדבר, שאם הצליח ישו בהמסתו ל,מלכות-ה ש מ י ס, הנה בא הדבר אך ורק מפני שנתעוררו חייה ארץ, החיים הכלכליים של האומה בכללותה, והעניים והפשוטים והמדוכאים שבתלושים ובבלתי-מרוצים בקשו מוצא מצרותיהם ומחוסר-הקרקע תחת רגליהם—במובן החמרי והרוחני של מלה זו כאחד—ומצאוהו—ב,מלכות-השמים" המוסרית-המופשטת, שהטיף לה הנגר בן-הנגר מן הגליל.

---



### III. החיים הרוחניים\*.

1. עבודתם של הסופרים והפרושים יורשיהם במשך מאות בשנים עשתה פרי מעט-מעט נולדה בישראל אינטליגנציה — מעמד שלם של משכילים, שנכללו בו לא רק בני הכהנים והמיוחסים בלבד, אלא גם בני-העם. ביחוד נתרבו יודעי קרוא וכתוב מימי שמעון בן שטח, שהוא — ולא יהושע בן גמלא — הניח יסוד לבית-הספר העברי<sup>1</sup>. שהרי יוסף בן מתתיהו, בן-זמנו של יהושע בן גמלא, מדבר כעל דבר ידוע לכל, שהתורה מחייבת ללמד את הילדים קרוא וכתוב (*γράμματα*) ולדעת את החוקים (*νόμους*) וגם לספר להם על מפעלות-האבות, כדי שיוכלו לתקוט את מעשיהם של אלה וכדי

(\* הספרות הדנה על החיים הרוחניים של ישראל בימי בית שני היא רחבה מני ים. כדי לפרט את כולה אפילו רק בשמות בלבד היינו צריכים לספר שלם. על-כן אני מסתפק בספרים, שכאו בהערה לעמוד 121. בספריהם של גרוץ (בהוצאה החמשית של כרך ג', חלק א') ושל שירר (בהוצאה הרביעית של כרך ב' וג') נרשם רוב הספרות הבנוקשה. נזכר עוד רק את "דור דור ודורשיו", חלק א', לראיה ווייס. את "מבוא המשנה" לריז סראנקל ואת ספרו של D. Chwolsohn, Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes, 2. Aufl. Leipzig 1908; I. Elbogen Die Religionsanschauungen der Pharisäer, Berlin 1904; W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903; M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905; H. Graetz, Sinai et Golgotha etc. Traduit et mise en ordre par Maurice Hess. Paris 1867.

<sup>1</sup> כך הוא בירושלמי, כתובות, פ"ה, ה"א: "התקין שמעון בן שטח וכו', שיהיו תינוקות הולכין לבית-הספר". ולעומת זה נאמר בבבלי (בבא בתרא, כ"א ע"א), שיהושע בן גמלא, תקן, שיהיו מושיבין מלמדי-תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר". אבל כבר העיר דירנבורג (משא ארץ-ישראל, תרגום מכשין, עמ' 132, סוף הערה 1), ש"קשה להאמין, כי יכלו היהודים בימי הכהן הגדול הזה לשים לב לדברים כאלה". ועל זה יש להוסיף, שיהושע בן גמלא היה כה"ג סמוך לחורבן וכתן רק קצת יותר משנה (63—65 לספח"נ). ולפיכך נראה לי, ששמעון בן שטח יסד את בית-הספר העברי בירושלים ויהושע בן גמלא תקן, שיהיו מלמדי תינוקות בכל עיר ועיר. מלח "בית-הספר" אינה מצויה במקרא ובוודאי היא יצירה מתקופת-החשמונאים, שבה נחדשה הלשון העברית בכללה (גרוץ-שפיר, דברי ימי-ישראל, I, 419—425; א. בן-יהודה, עד אימתי דברו עברית? — ניו-יורק תרע"ט, עמ' 60—71, 108—124.

שמגודלים על החוקים יתרגלו שלא לעבור עליהם ושלא תהיה להם התנצלות, שאינם יודעים אותם<sup>1</sup>). דבר זה כבר צוה, לפי דבריו, משה—שילמדו הילדים קודם כל את החוקים, המדע היותר נאה ומקור-האוויר<sup>2</sup>. ויוסף בן מתתיהו מטעים במקום אחר: יותר מכל דואנים אנו לחנוך-הילדים (Παιδοτροφία)<sup>3</sup>; ואם ישאל אדם את האחד מאתנו על החוקים, יגיד לו את כולם יותר בקלות מאת שמו. מאחר שאנו לומדים אותם מיד עם הרגשתנו הראשונה (ἀπὸ τῆς πρώτης εὐθὺς αἰσθησεως), הם לנו בנפשותינו כפרוטים<sup>4</sup>. דברים כאלה, אף אם מופרזים הם קצת, מעידים על התפשטות מרובה של בתי-הספר, לכל הפחות, עוד בימי-ישו, כחמשים שנה קודם שנכתבו ספריו של בן-מתתיהו. והרי גם פילון, שהיה בימי ישו ממש, עומד ומעיד, שהיהודים לומדים את החוקים, מילדותם הראשונה<sup>5</sup> (ἐκ πρώτης ἡλικίας). דבר זה היה אפשרי אך על-ידי בתי-הספר; האבות, שעל-פי התורה, היו חייבים במצנות, ושננתם לבניך, היו עסקים יותר מדאי בסוף ימי בית שני, כשהחיים הפשוטים והפטריארכאליים התחילו נעשים יותר מורכבים ויותר קשים.

ועל בתי-הספר נוסף בית-המדרש. בתי-המדרש לפרש את התורה, לתלמידי-הכמים, ליהודים-גולה, היו ודאי עוד מימי הַסופרים, שקדמו לתקופת-החשמונאים; עכשיו, מימי-החשמונאים, ובפרט מימי הלל ושמואל ואילך, קבלו בתי-המדרש צורה יותר עממית. את התורה היו קוראים, ובמקום שהעם פסק לדבר עברית — אף מתרגמים ארמית, ועל-פי רוב אף היו מפרשים (דורשים) אותה לפני המוני-העם בשבתות, ואפשר — גם בימי-השוק<sup>6</sup>; באופן שאף הכפריים (רוב מנינה של האומה) הבאים לעיר היו מקבלים מושג ידוע מן התורה. עם כל זה עדיין היו האנרים שבכפרים המרובים ברובם המכריע, עמי-הארץ, שעליהם נוספו בימי-החשמונאים ההמונים המרובים של הגרים, שהכניסו תחת כנפי-השכינה יוחנן הורקנוס, יהודה אריסטובולוס ואלכסנדר ינאי בזרוע ושהרבה מהם ודאי נתיחדו אף כרצונם הטוב. ואולם בערים

<sup>1</sup> נגד אפיפון, ב, כ"ה.

<sup>2</sup> קדמוניות, ד, ח"י, י"ב.

<sup>3</sup> נגד אפיפון, א, י"ב.

<sup>4</sup> שם, ב, י"ח.

<sup>5</sup> המלאכות אל קאיוס, 31 (הוצאת II, Mangey, 1957).

<sup>6</sup> הדבר האחרון אפשר שהיה נעשה בזמן יותר מאוחר קצת.

זבעיירות, ובפרט בירושלים, כבר היו בין האומנים והסוחרים, בין הכהנים והסקידים, ועוד, הרבה אנשים משכילים בתורתה; ואם ה"חכמים" עדיין היו מועטים, מרובים היו אז, תלמידי-החכמים<sup>1</sup>). טעות היא לחשוב, שהחכמה של אָן לא היתה אלא התורה בלבד. היתה בימים ההם גם חכמה חיצונית בישראל. השירה והספרות הספורית, שנשתמרו בלשונות זרות בתור, ספרים גנוזים<sup>2</sup>, וספרים חיצוניים<sup>3</sup>, מפליאות בְּסֵפֶן ובְּכַבְּנוֹנֹתָן ורובן ככולן הן מן התקופה, שקדמה קצת לישו, וזו שבאה קצת לאחריו. והאמנות היהודית של אותו זמן, — ובפרט אמנות-הבנין, ה"נפשים" (הבנינים על גבי הקברים) וכלי-החרס (הקיראמיקה) — מרהבת עין בחסנה ובהדרה ויש בה הרבה מן המקוריות הלאומית<sup>4</sup>). ובספרה נודך, בספרה יובלים, ואחר-כך במשנה ובברייתא, אנו מוצאים ידיעות הגונות בחשבון-הישנים ובאסטרונומיה בכלל (ביחד עם אמנות תפלות לא-מעט), בגיאוגרפיה, בהיסטוריה כללית ועברית (ביחד עם אנרות משונות הרבה), במבנה גוף האדם והחיה, בהנדסה ומדידה, ועוד. מובן, שכל אלו אינן יכולות להשתוות בחשיבותן לזו של התורה במובן הדתי. ואולם, דת יהודית רחבה היא ומקפת הרבה. היא כוללת את כל החכמה החיים: את כל הידיעות המספקות את צרכי-החיים שד האומה כולה. הדת אינה בְּדִלָה כאן מן החכמה וזמן החיים, והיא באמת לא דת בעצם, אלא תפיסת-עולם לאומית על בסיס דתי. יש בה פילוסופיה, משפט, מדע ונמוסים לא פחות מדתיות במובן אמונה ומצוות מעשיות.

קנה-המדה למצבי-התרבות של אומה בתקופה ידועה הוא — מצבי-האשה. ומצב זה הוא טוב למדי מימי החשמנאים ואילך. ה"כתובה" ודאי שקדמה לשימרון בן שטח, שהרי בדומה לה כבר אנו מוצאים בכתבות הארמיות של יבֶּאֱלֶפְאֶנְטִינָה מימי-עזרא<sup>5</sup>; ולפיכך אף לא נתחברה עברית, כמו שהיה ראוי להיות בימי-התחיה החשמנאיים. אף-

<sup>1</sup> ודאי מטעם זה שמש ברבות הימים השם "תלמיד-חכם" במקום "חכם".

<sup>2</sup> עיין בפרסות על זה: יוסף קלוזנר, האמנות היהודית בתקופת החשמנאים

(„השלה", כרך ליט, עמ' 49—55, 102—108, 193—201, 289—302).

<sup>3</sup> עיין ש. דייכס, כתבות ארמיות מימי-עזרא („השלה", כרך יז, עמ' 511—

515). ועיין גם-כן: א. בן-יהודה: עד אימתי רברו עברית?—עמ' 121—124. ששם

הנובאה עוד ראינה, שה"כתובה" קדמה לשימרון בן-שטח.



על־פיכך התקונים, שהכניס לתוכה שמעון בן שטח, כולם מכוונים למזכרתה של האשה. ויש יסוד גדול לחשוב, שהפרימינים, נכסי־מלוג<sup>1</sup> ונכסי צאן־ברזל<sup>2</sup>, שהם מקוריים כל־כך וכל־כך טבעיים במטבע של לשון שלטת, באו לנו נס־כן מתקופת־החשמונאים, — מן התקופה הקרובה לישו, שעדיין היתה בה הלשון העברית שלטת במדינה העברית בת־החרוץ לגמרה או למחצה. האנדה על חנה ושבעת ילדיה והספור הנפלא על יהודית, שבשניהם תופסת האשה את המקום היותר חשוב בתור נלחמת על דתה וגואלת את עמה ואת ארץ־מולדתה, מראים אף הם על מצבה הטוב של האשה בתקופה ההיא. שלומציון המלכה, החסידה והחכמה, היא היותר נערצה בין הפרושים; ושלומית המרשעת, אחותו של הורדוס, תופסת מקום בתולדות־חיייו של העריץ הגדול במדה שהיא אפשרית אך במקום שהיחס אל האשה הוא נוח מאד. ומצב זה של האשה ביהודה של התקופות הקרובות לימי־ישו מעיד על רמה הגונה של התרבות העברית בזמן ההוא בכללה.

בארץ־ישראל, ככל ארץ בעלת תרבות הגונה, שהרבה מתושביה הגיעו לאמידות ואף לעשירות, היו פורקי־עול יהודים, כופרים וספקנים, בעלי־תאווה ובעלי־הנאה. כאלה היו ביחוד בעלי האחוזות הגדולות, הסוחרים העשירים, חלק מבני המשפחות המיוחסות של הכהנים הגדולים ושל המשיאים לכהונה ורוב בעלי־השררה, שבאו במגע עם היוונים והרומיים. ביחוד היו, רשעים<sup>3</sup> ופושעים<sup>4</sup> תקיפים כאלה, בועטים מרוב טובה ומדכאים את בני המעמדות העניים ומחוסרי־הכח, מרובים בירושלים, מקום התרבות ומקום־מושבם של העשירים והשליטים. הם נקראו בשם הקולע אל המטרה, אנשי־שחץ<sup>5</sup>. ובין המון, עמ־הארץ<sup>6</sup> היו נס־כן פורקי־עול מתוך בערות, קלות־דעת והפקרות, שנקראים בשם עבריינים<sup>7</sup>. ואולם רוב העם, עם של אכרים מצד אחד ושל תלמידי־חכמים עוסקים באומנות מצד שני, היה חסיד וירא־שמים. נעלה ורוממה היתה השגתו מאלהים. אמונת־האחדות בצורה סהורה מאד נעשתה בימי־ישו שלטת גמורה בחיים. הדבר מניע לידי כך, שהיהודים

<sup>1</sup> שבת, סיב ע"ב. ועיין הכטוי התלמודי: "שחצית נדולה היחה בכני כהנים גדולים" (ירושלמי, שקלים, פ"ד, ה"ג).

<sup>2</sup> שבת, מ' ע"א. ושם זה נראה לי יותר קדום ממה שיש לחשוב על־פי מקומו בתלמוד. השהו: Παράβουλος τοῦ νόμου. שהבאתי למעלה, עמ' 66. מתוך הוספת קדומה להאיוונגליון, לוקאס, וי' ד'.



פוסקים מלבטא את השם הנכבד או השם המפורש, שבו משתמש רק הכהן הגדול ביום־הכפורים. במקום יהוה קוראים אדוני; ואף בשם זה פוסקים מלהשתמש עד מהרה, השמים באים במקום יהוה ואף במקום אדוני, אלהים (מלכות־שמים — ומזה מספר־הרבים המשוגה שביוונית: *Βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, — יראת־שמים, מקדש ש־שמים, ועוד), מה שגרים להם לסופרים הרומיים לקרוא ליהודים *coelicolae* (עובדי־השמים<sup>1</sup>). כנוי יותר מופשט לאלהות הוא הקדוש, שמוסיפים עליו את הבטוי המתמיד, ברוך הוא (הקדוש ברוך הוא); וכבר הוא מצוי בספר־חנך<sup>2</sup>. ומופשט עוד יותר, פילוסופי ממש, הוא הכנוי, המקום — לפי באורו של המדרש, מפני שהקב"ה הוא מקומו של עולם<sup>3</sup>; אבל ודאי זהו באור מאוחר, והאמת הוא מה שאנו מוצאים אצל פילון האלכסנדרוני — מפני שמציאותה של האלהות היא בכל מקום<sup>4</sup>). כנוי קרום הוא גם, גבורה (מפי הגבורה), שכן מתרגם אונקלוס, ירדה — גבורתא דאלהא, ובאיוונוגליון אנו מוצאים: ואתם תראו את בן האדם יושב לימין הגבורה (*ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως*)<sup>5</sup>. כנוי יותר דמיוני ופחות נאצל הוא — השכינה. זהו כנוי שאול, כנראה, מבית־המקדש, שיהיה בחר לשכן שמו שם או לשכון בתוכו (השווה: משכן, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, שמות, כ"ה, ח'). השכינה היא כעין אור־חוזר מן האלהות, שאין לו מציאות זולתה, אבל נראה הוא לבני־האדם זולת האלהות, דוגמת השמש, שאותה אין לראות ואת האור השופע ממנה רואים ונהנים ממנו. ולפיכך, בעיד שהאלהות אינה יכולה להיות קרובה לבני־אדם, השכינה קרובה להם ושוורה עליהם ושרויה בבית־המקדש (בית־המקדש מתורגם, בית שכינתא); ולא עוד, אלא שהיא נוֹלָה ביחד עם העם: הדבר האחרון הוא, אמנם, ציור מאוחר, אבל יכול היה להתפתח רק על יסוד הציור הקדום מן השכינה. השכינה, ההתעלות (ההוֹמוֹסֵטַאִס) הראשונה של האלהות, שעדיין אפילו אצילות אינה, אלא

<sup>1</sup> עיין: Wellhausen. *Israelitische u. Jüdische Geschichte*, 7. Aufl. Berlin 1914, S. 212.

<sup>2</sup> עין ביחוד ספר־חנך הכושי, כ"ה, ג'.

<sup>3</sup> בירי, פסיח (מאמר שר אמורא, ר' הונא בשם ר' אמי).

<sup>4</sup> עיין: פילון, על התבוללות הלשונות, 27, על צאצאי קין, 5.

<sup>5</sup> מחיא, כ"ו, ס"ד, והמקבילות.

היא עצם האלהות בגילויה הראוי להקראות, היא, למרות כל הפשטה המוחלט, אפשר, מפני החן והרוך הפיזיים העצורים במבנה, דרגה ראשונה להגשמה.

דרגה שניה היא—קול-האלהים, שהוא הוא הנשמע לבני-אדם, שאפילו הנביאים לא שמעו יותר ממנו, שהרי הדבור הגשמי לא יצויר באלהים. המושג „קְבִיכּוֹל“ מעיד בצורתו הלשונית על עתיקותו, אף-על-פי שאנו מוצאים אותו אך בספרים ודבורים מאוחרים לבית שני. קרוב ל„קול“ (שיש לו גם „בת-קול“—קול חוזר, מעין אורח-חוזר שהזכרתי) הוא המאמר (או ה„מִימֵרָא“ בתרגום), שבו נברא העולם. ב„מאמר“ יש קורבה לה„לוגוס“ היווני מיסודם של היראקליטוס ופילון, אלא שבשעה שה„לוגוס“ הוא לראשון מן העולם ולהשני—שכך להעולם, ולשניהם—אצילות מן האלהות („בן-בכור לאלהים“ אצל פילון בטובן זה ולא בטובן הנוצרי המשובש), הרי ה„מאמר“ אינו אלא כלי-יצור של האלהות, אם אפשר לומר כך, ולא בא אלא כדי לְמַצֵּעַ בין העולם הרוחני הנמור ובין העולם הגשמי-החושני: לא הוצרכה האלהות לעשות את העולם ומלואו—די היה לה לומר מלה, והכל קם במאמר.—ואף המלאכים הם מצוע בין העולם הרוחני ובין העולם הגשמי. הם—רוחניים גמורים, אבל אינם כח מקורי ועומד ברשות-עצמו; ובוה הם דומים לבני-אדם, אלא שהם שונים מאלה במה שאינם נוף ואין להם תארי-הנוף וצרכיו, ומטילא—גם תאוות ומדות רעות. הם—עושי-דְבָרָה של האלהות, שליחיו של מקום (לֶאֱפֹ—שלוח בכושית). המלאכים מתחלקים למלאכי-השרת ומלאכי-הבלה: אלה ואלה עתיקים הם ביחס וכבר נזכרו בספר-הנוך ובספר-היובלים, שקדמו לתלמוד. בין „מלאכי-השרת“ נמנים „מלאכי-הפנים“, שבמספר שבעה כבר נרמזו בספר טוביה (י"ב, ט"ו), שהוא, כנראה, מימי החשמונאים. בתלמוד, וביחוד בספר-הנוך שקדם לו, באו שמות של מלאכים לאין מספר ובצורות משונות; אבל אפשר, שכל אלה ברובם המכריע לא היו ידועים אלא ליחידים-גולה—לאיסיים (עיין למטה). מאלה שנזכרו גם בתלמוד יש להזכיר: את מטטרון ואת סוריא לשרה-פנים<sup>1</sup>, את מיכאל, נבריא ל, אוריא ל (אפשר, אחד עם סוריא ל) ורפאל, ששני הראשונים מהם נזכרו גם בספר דניאל. מאוחרים מהם הם

<sup>1</sup> סנהדרין, ל"ח ע"ב; ברכות, נ"א ע"א.

סנדל פון<sup>1</sup>, דומה מלאך-הרוחות<sup>2</sup>, יורק מי שרה-הכרד<sup>3</sup>, שהם יצירי הדמיון העממי בזמנים שונים, בעוד שרה ב', בתור שר של ים<sup>4</sup>, או לילה<sup>5</sup> — המלאך הממונה על ההריון<sup>6</sup>, — אינם אלא יצירי בית-המדרש, על יסוד איזה פסוק; ובין אלה ואלה יש להבדיל הרבה. בין מלאכי-החבלה תופסים מקום חשוב אשמדאי — שם פרסי עתיק — וסמאל, הישם הפרטי של הישמן, שבזמן המאוחר לכתבי-הקודש נעשה שם-עצם כללי, וליילית — שגת-הלילה המעופפת<sup>7</sup>, שבאה מתוך שם של עוף לילי מפחיד (ישעיה, לד, י"ד). האמונה ב"מזיקים" היא עתיקה ורזוחת: האלילים הקדמונים נהפכו כולם לשרים ומזיקים לאחר שפסקו להיות אלהיות; וכל-כך היו מציאות ריאלית אף בעיני החכמים באותו זמן, עד שאפילו הטשנה, שבכללה היא מהורה מאמונות תפלות, ואפילו המלאכים אינם נזכרים בה<sup>8</sup>, מביאה אותם בחשבון<sup>9</sup>. ופרושי חכם ובעל השכלה יוונית כיוסף בן מתתיהו מספר דברים משונים על ה"דבוק" ועל מגרש הרוחות הרעות אלעזר, בימי אספסיינוס קיסר, ועל שורשי-הפגם, שכולו יוצא מגדרה-מבע (כשאך נוגעים בו בחולה הוא מגרש את השרים, כלומר, את הרוחות הרעות, שנכנסות לתוך בני-האדם החיים והורגות את כל אלה, שנשארו בלא עורה<sup>10</sup>). ואף האיוונגליסטים מרבים לדבר על השרים והרוחות הרעות, שהיה ישו מגרש מן החולים. ואין שום ספק בדבר, שאחת מסבות הצלחתו של ישו היתה האמונה הרווחת בשרים ומזיקים, שבידו של הצדיק העושה-נפלאות לגרשם ולרפא את האדם מן המחלות, שסבתן היא — ה"דבוק". הסגולה כלפי הרוחות הרעות היו, כמו בכלל, לחשיים והשבעות וכל מיני כשפים ונחושים. הכשפים והנחושים היו אסורים על-פי התורה; אבל העם (וביחוד הנשים)

<sup>1</sup> חגיגה, יג ע"ב.

<sup>2</sup> כבא כחרא, ציד ע"ב.

<sup>3</sup> פסחים, קי"ח ע"א.

<sup>4</sup> ביב, ציד ע"ב (למרות מה שבפסוקים שבמקרא, שבהם נזכר "רהב", אשר יש באמת איזו בת-קול מן המלחמה של מרדוך ותיאמת הבבלים).

<sup>5</sup> נידה, ט"ו ע"ב.

<sup>6</sup> שבת, קכ"ב ע"ב; נידה, כ"ד ע"א.

<sup>7</sup> מה שהטעום ד. נויסארק במאמרו: "עקרים" ובספריו: תולדות-העיקרים.

בישראל, ותולדות הפולוסופיה בישראלי, בכמה מקומות.

<sup>8</sup> משנה, אבות, פ"ה, ט"ו.

<sup>9</sup> קדמוניות, ח"ג, כ"ז; מלחמות, ד"ג, ו"ג.



לא היה משניח באסור זה. ובהשבעות ולחשים ורקיקות פעמים שהיו משחמשים גם החכמים, אף-על-פי שהמשנה התקוממה על ה"לוחשים על המכה"<sup>1</sup>. ואולם צדיק גמור, עושה-נפלאות כאלו ומושיח, יכול היה לרפא אך על-ידי תפלה או מגעיד בלבד. וכזה היה ישו בעיני תלמידיו ומעריציו, וביחוד מעריצותיו.

בהשגחה אלהית, בשכר ועונש ותחית-המתים היה רוב העם, שהפרושים היו מוריו ומדריכיו, מאמין מימי ספרד-ניאל ואילך יותר ויותר. עדיין אין אלה עיקרים דתיים במובן המאוחר; אבל כבר אנו מוצאים אותם ברוב הספרים הגנוזים והחיצונים, שהגיעו אלינו מסוף בית שני. עדיין משמשת בערבוביה עם האמונות והדעות החדשות האמונה הישנה, המקראית, שהטוב יבוא לצדיקים גם בעולם-הזה אף אם יתמהמה, וכן הרע לרשעים; אבל כבר נתפשטה האמונה החדשה בהשפעות הנפש ובגן עדן וניהנום, אף אם לא בצורה המפותחת של הזמן המאוחר. הפרט כבר הוא תופס מקום בצדה של האומה. הפרט, בזמן שאנו עומדים בו, צריך הוא ביותר לשכר ועונש פרטיים; ואם הוא רואה, שלא באו בחייו, בעל-כרחו הוא מצפה להם לאחר מיתה. ואולם הפרט לא דחה את האומה. האומה יש לה השפעות-הנפש שלה, שכר ועונש שלה. זוהי האמונה בנצחיות-האומה, ביום-הדין או חבלו של משיח ובימות-המשיח. שעם-ישראל לא יאבד — הורה עוד ירמיהו הנביא (ל"א, ל"ה-ל"ו). יום הדין (חבלו של משיח), "יום-ה'" של הנביאים, צריך לחזק אמונה זו. בו יקבלו אומות העולם, שענו ורדפו את ישראל ובכלל לא ידעו את האלהים ותורת-מוסרו ומלאו את הארץ חמס, את ענשן הראוי להן. אבל דין זה יהיה עולמי-כללי: העולם כולו יהא נשפט בו; וביחד עם בצורתה, רעב ומלחמות, תגדל בו גם ההשחתה המוסרית של הפרטים והפורענות הבאה בעקבה לכלל ולפרט. כך אומרת המשנה או הברייתא העתיקה<sup>2</sup>, שיש בה השקפה קדומה מאד, שהרי היא מצויה גם באיוונגליונים וגם בספריהם של ראשוני אבות הכנסיה הנוצרית<sup>3</sup>. ודאי פעלו גם חורבן בית שני,

<sup>1</sup> משנה, סנהדרין, פ"י מ"א. עיין: L. Blau, Das Altjüdische Zauberberwesen, Strassburg 1898.

<sup>2</sup> משנה, סוף סוטה, וסנהדרין, צ"ז ע"א.

<sup>3</sup> עיין: J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen etc., SS.



ואחריו—הריסות ביתר ומסלת בר-כוכבא, על הצוירים האיומים מ,חבלר של משיח<sup>1</sup>); ואולם רוב הצוירים מצויים גם בספר-חנוך ו,עלית משה<sup>2</sup>, שקדמו לחורבן, וב,ברוך הסורי<sup>3</sup> ו,עזרא הרביעי<sup>4</sup>, שקדמו לבר-כוכבא<sup>5</sup>. — ולאחר, חבלו של משיח<sup>6</sup> כאים ימות המשיח, שבהם יהיה קבוץ גלויות לאחר שיבוא אליהו, שכבר אמר עליו בן-סירא, שהוא, נכון לעת<sup>7</sup> לא רק, להשיב לב אבות על בנים<sup>8</sup>, אלא גם, להכין שבטי ישראל<sup>9</sup>. אליהו יתקע בשופרו של משיח והגלויות תתקבצנה מארבע כנסות הארץ, ואז יבוא משיח, הוא ה,גואל<sup>10</sup> המלא רוח-אלהים, שינצח את הגויים וישיב את מלכות-ישראל לתקפה, יבנה את ירושלים ואת בית-המקדש ויעשם מרכז רוחני לעולם כולו. אותם הגויים, שלא ישמדו, מפני שלא ענו את ישראל, יתגיירו והעולם יתוקן במלכות-שמים או מלכות-שדי: יהוה יהיה אלהי כל הארץ וצדק ושוויון ואהבה ישלטו בכל העולם כולו. המשיח יהיה בן-דוד. אמנם, דבר זה, שיהא המשיח בן-דוד דוקא, לא היה אז עדיין מקובל כל-כך, שהרי בספר דניאל אין משיח אישי כלל ובר-כוכבא לא היה בן-דוד, ואף-על-פי-כן ראה בו ר' עקיבה משיח ממש; אבל מתוך, מזמור-שלמה<sup>11</sup>, שנתחברו זמן מועט לאחר מיתתו של פומפיוס (לערך 45 קודם ספח'ג), אנו רואים, שרוב הפרושים ציירו לעצמם את המשיח כבן-דוד, ומתוך כך מאסו אפילו במלכות החשמונאים, שהיו מזרע אהרן; ובאיוונגליונים כא השם בן-דוד בתור כנוי מתמיד למשיח (כמו שהדבר הוא אף בכרייתא התלמודית המשיחית) בצד, בן-הארס<sup>12</sup>. — אלה הם עיקרי אמונת-המשיח, שנשתלשלו מתוך הזיונות הנביאיים וספר דניאל וקבלו אותה צורה, שנצטיירה כאן, עוד בברכות שמונה-עשרה, שכפי הנראה מן הנוסח העברי של בן-סירא, פרשה נ"א, כבר היו עיקריה קיימים קודם מרידת-החשמונאים (הודו לנואל ישראל<sup>13</sup>, הודו למקבץ נדחי ישראל<sup>14</sup>, הודו לבונה עירו ומקדשו<sup>15</sup>, הודו למצמיה קרן לבית דוד<sup>16</sup>, והודו לבוחר בציון<sup>17</sup>). מה שאנו מוצאים חוץ מזה (למשל, משיח בן יוסף, משיח לוקה ביסורים, ועוד) הוא

<sup>1</sup> עיין: J. Klausner., *ibid.*, SS. 8—12.

<sup>2</sup> עיין: יוסף קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, חלק שני: הרעיון

המשיחי בספרים הגנוזים וההיצוונים, ירושלים, תרפ"א.

<sup>3</sup> בן סירא, מ"ח, י; ועיין מלאכי, ג', כ"ג—כ"ד.

רקמת הרמיון העממי בזמן שאחר חורבן בית שני והריסות ביתר, בשעה שהצרות הנוראות והמסלה הנוראה של בר-כוכבא נתנו את הצבעים לציורי-פלצות או לחזיונות-נקמה וגם לציורי-ישועות רבגוניים ועזים ביותר. בימי ישו לא היה יותר ממה שצייר בזה. אבל גם מה שצייר היה בו די להלהיב את דמיונו של העם בתקות גאולה מעול-הגויים ושלמון על הגויים המשעבדים אותו. ובכל עושה-נפלאות ומטיף-מוסר היה העם, שנתחנך על ה,נביאים העממיים, מחברי הספרים החיצונים המלאים אפוקאליפסות משיחיות, הגיל לראות גואל כזה ושליט כזה: מלך ומשיח, גואל מדיני שלמעלה מן הטבע וגואל רוחני מלא רוח-אלהים — את מלך-המשיח. וגואל מדיני ורוחני כזה ביחד ראה העם מתחלה אף בישו, כל עוד לא נתגלה לו, שעושה-נפלאות ומטיף-מוסר זה, מלכותו היא לא מעולם זה.

2. כל עם ישראל כולו צפה למשיח; אבל צפיה זו לא היתה שווה לכל. יותר מכל היתה להוטה אחר המשיחות כת הקנאים; היא אף נסתה לקרב בידים את ביאת-המשיח. פחות מכל היתה כרוכה אחר אמונה זו כת-הצדוקים, שאמנם, לא כפרה במשיח לגמרה, שהרי אמונת המשיח מצויה בכתבי הקודש, שאף הצדוקים הודו בקדושתם, אבל לא האמינה בכל הרקטה המגוונת שלאחר המקרא ואף זוהרה היתה למפל באמונה, שסכנה מדינית יש בה. לאמונה מסתורית גמורה געשתה אמונת-המשיח לכת-האיסיים: בה נתקשרה אמונה שלמעלה מן הטבע באידיאל חברתי של שוויון, של טהרה, של צדק ושל עבודה חמה. ובאמצע היתה מהלכת כת-הפרושים, רוב מנינה ורוב בנינה של האומה, שלא נתנה לאמונת-המשיח להעשות הזיה רחוקה מן המציאות האפשרית, אבל האמינה בה בכל לב ועשתה ממנה אידיאל מדיני ורוחני כאחד, שהתנשמותו היתה לכת זו — ולהעם הרב הכרוך אחריה — דבר, שאין להטיר בו ספק; אבל עם כל זה הורתה שלא לדחוק את הקץ' ושלא להתמכר לכך עושה-נפלאות, כדי שלא להביא אסון על האומה. מכל ארבע המפלגות הללו היתה אמונת-המשיח המסתורית והמוסרית כאחת של האיסיים קרובה לזו של ישו, שבסוף פעולתו במל את הצד המדיני שבמשיחותו והעמיד אותה על המסתורין ועל המוסר בלבד. דחוקה ביותר היתה מאמונת-ישו זו של הצדוקים, שהרעיון המשיחי געשה להם כמעט, שם, שנתרוקן מן-המשיחות המדינית יותר של

הקנאים היתה קרובה ללבו שר ישו בראשית הופעתו, כמו שנראה להלן. במשיחות המדינית-הרוחנית של הפרושים היה ישו מוצא הפן ביותר אילמלא העדר-המסתורין שבה ואילמלא היתה, מעולם זה' יותר מדאי בשבילו כימים האחרונים של פעולתו, שאז נעשתה, מלכותו לא מעולם זה' בהחלט.

אבל להבנת הצלחתו והצלבותו של ישו יש צורך במושג ברור מתורתן הכללית של ארבע הכתות הישראליות המנויות למעלה, שהיתה להן השפעה על החיים המדיניים והרוחניים של ישראל בימי-ישו. הרבה ספרים נכתבו על הכתות הללו וגם מחבר ספר זה חקר ודרש הרבה עליהן בחלק השלישי של, היסטוריה ישראלית' שלו, שהוכן לדפוס. כאן אפשר להביא רק קצור תמציתי של החקירות הללו — את המסקנות האחרונות שלהן.

קודם כל: כל ארבע המפלגות הללו נשתלשלו בימי החשמונאים הראשונים משתי המפלגות, שקדמו למרידת-החשמונאים: מן החסידים ומן המתיוונים. מן החסידים נשתלשלו האיסיים: אלה הם ה'חסידים' ממש (חסין, חסיןא' בסורית — חסידים' בעברית, וביוונית *Ἰουδαῖοι*, *Ἰουδαῖοι*; ועל-כן אינם נזכרים בתלמוד בשם מיוחד וזולת בשם 'חסידים הראשונים', וכן לא נזכרו ביחוד גם באיוונגליונים, ורק יוסף בן מתתיהו פילון ופליניוס שמרו את זכרם. האיסיים' היו אותם החסידים הקיצונים, שלא הסכימו להלחם ביחד עם יהודה המכבי בעד החירות המדינית לאחר שהושגה החירות הדתית. ועל-כן נמנעו אחר-כך מלהשתתף בחיים המדיניים בימי-החשמונאים ובימי-הורדוס. רק בשעת הסכנה, בימי המרידה הגדולה, אנו מוצאים גבורים מהם נלחמים במחנה המתקוממים על רומי הרשעה. — הפרושים אף הם מוצאים מן החסידים' שלפני מרידת החשמונאים: אלה הם אותם החסידים, שדבקו בחשמונאים בכל מלחמותיהם בעד הדת והמדינה כאחת ומימי יונתן בן מתתיהו עד סוף ימיו של יוחנן הורקנוס היו עם החשמונאים, בימי אלכסנדר ינאי נלחמו במלך הצדוקי מבית-חשמונאי באמצעים היותר נוראים ובימי שלומציון המלכה שבו אל הממשלה, בעוד שמימי כנוש'סומסיוס ועד ימי הורדוס והנציבים נעשו המפלגה העממית, שהראתה התנגדות פאסיבית לבית-

הורדוס ולשלטון הרומי. — ואסילו הקנאים נשתלשלו מן החסידים שלפני מרידת החשמונאים: אלה היו החסידים, שהדת עצמה נעשתה להם מדיניות, הבעל ארמית — קנאים פוגעים בו<sup>1</sup>) — משנה זו בימי החשמונאים נשנתה, שהרי, בית דינו של חשמונאי גזרו על הבא על הכותית<sup>2</sup>). יוסף בן מתתיהו<sup>3</sup>) מיהם את יסוד כת הקנאים ליהודה בן חזקיה הגלילי מעיר גמלא בגליל ולצדוק הפרושי בימי ספירת קוויריניוס (לערך 6 לפני ספ'ה). ואולם כל ציורו של יוסף בן מתתיהו מחזקיה אביו, שהורדוס נציב הגליל הרג אותו ואת סיעתו ועלידי כך הוכרח הורקנוס השני לתבוע את הורדוס לדינה של הסנהדריה<sup>4</sup>). מראה ברור, שלא ראש-רצחנים לפנינו, אלא ראש של מפלגה לאומית חשובה<sup>5</sup>). כת-הקנאים יסודה, איפוא, עוד בתקופת-החשמונאים, ואולם כח מדיני עצום נעשתה בתחלת השלטון הרומי-האדומי (בימי הורקנוס השני), והיא שעמדה לשמן בקשרים ומרידות להורדוס, ובימי קוויריניוס, מיד אחר מיתתו של הורדוס, נתחברו אליה גם פרושים הרבה, שבראשם עמד הפרושי ר' צדוק, תלמידו של שמאי<sup>6</sup>). — ולסוף, הצדוקים נשתלשלו מן המתיוונים שלפני מרידת-החשמונאים, שבראשם היו הכתנים המיוחסים מבני-צדוק (ומכאן השם, צדוקים<sup>7</sup>). כשנשמדו המתיוונים ואל בית-השמונאי נתקרבו החסידים ואחרי-כך — הפרושים יורשיהם, היתה האריסטוקראטיה מבית-צדוק מתחלה כנגוד גמור לנשיאים מבית-השמונאי. אבל דבר זה נמשך רק שנים מועטות. בית-הנשיאים החדש הוצרך גם הוא לבוא כמשא-ומתן עם מלכיהגויים: עם מלכיהיוונים ועם שליטי הרומיים; ואף הוא שאף לגדולה ולתפארת ולתענוגות-החיים, שהיהדות הפרושית בחומרותיה הדתיות יכלה להתיר אך במדה זעומה. ולפיכך

<sup>1</sup>) משנה, סנהדרין, פ"ט, מ"ו.

<sup>2</sup>) סנהדרין, פ"ב ע"א.

<sup>3</sup>) קדמוניות, י"ח, א', א' גם ו'; מלחמות, ב', ח', א'.

<sup>4</sup>) קדמוניות, י"ד, ט', ב"ה'; שם, שם, מ"ו, ה'; מלחמות, א', י', ה"ד; שם,

שם, מ"ד, ד'. ועיין על זה: Graetz, III, I<sup>2</sup>, 178—179.

<sup>5</sup>) עיין על הקנאים במאמרו של K. Kohler, Zealots, Jewish Encyclopaedia, XII, 639—643; Wer waren die Zeloten oder Kannaim? (זכרון לאברהם אליהו הרבני, פטרבורג תרס"ט, החלק הגרמני, עמ' 6—18).

<sup>6</sup>) עיין Graetz, III, I<sup>2</sup>, 258; "דור דור וירשנו" לראיה ווייס, I, 168;

Kohler, J. Enc., XII, 642.



נתקרב בית־השליטים החדש, בית־חשמונאי, לבית־השליטים הישן, בית־צדוק; ובפרט לאח־שנואשו בני־צדוק מן הכהונה הגדולה. ודי היה במקרה של התרסה כלפי יוחנן הורקנוס (או ינאי המלך)<sup>1</sup>, כדי שבית־החשמונאי יעבור אל הצדוקים, כלומר, יעמיד בראש את האריסטוקראטיה מבית־צדוק עם כל הנלווים עליה. וכימי־הורדוס נוספו על ה־צדוקים—הכהנים מבית־בייתוס וכל הקרובים להם—וצדוקים ובייתוסים נעשו שמות נרדפים בספרות התלמודית, כעוד שהאיוונגליון יודע את הצדוקים בלבד.

מה הורו ארבע המפלגות הללו? —

א) כת־הקנאים. אלה היו הצעירים חמוטי־הלב, שנלאו לשאת את כובד־עולה של מלכות־אדום (בית הורדוס האדומי), שנעשתה להם ישם נרדף ל־מלכות־רומי, ושנאדמתו שנאו את שתיהן כאחת. יוסף בן מתתיהו, כשהוא מדבר על הקנאים<sup>2</sup>, מדבר בפירוש, על הצעירים (τοὺς νεοῖς), ובימי חזקיה הגלילי, אביה של כת־הקנאים, באות הנשים וצועקות ומללות ודורשות נקם על דמי־בניהן, ששפך הורדוס הצעיר בתור נציב־הגליל<sup>3</sup>; ובכן אף אלה היו צעירים, שאמותיהם מבנות אותם. הם הם הפריצים, ה־בריונים, וה־סיקריקים של ימי־החורבן—ה־בולשוויקים של אותו זמן, שונאי העשירים, התקופים והשליטים—אבל הם הם הסטריוטים היותר נעלים, שקמו לישראל מימי־החשמונאים. ועד ימי בריכוכבא, אלא שהחשמונאים שחקה להם השעה והצליחו והקנאים דנו עם מי שהיה תקיף לא רק מהם, אלא מכל העולם כולו—ונפלו במלחמה. כל הטאתם היתה—שלבם היה מושל בהם ואת נפשם היו מוכנים למסור על חירות־עמם, ועל־כן לא היו מוכשרים לשקול את כחותיהם שלהם לעומת אותם של בית־הורדוס וקיסרי־רומי בכף המאזנים ההיסטוריים. הם התקוממו על הורדוס האדומי עוד קודם שנתמלך ובימי־מלכותו הנוראים. ובימי ספירת־קוויריניוס, כשהכירו, שלא באה הספירה

<sup>1</sup> כך דעתו של י. פרידלנדר, שהפירוד היה בין ינאי המלך ובין הפרושים ולא בין יוחנן הורקנוס וביניהם, ככתוב בתלמוד (קידושין, סיו ע"א). ויוסף בן מתתיהו (קדמוניות, י"ג, י"ה—י"ו) טעה כמה שיחס את הפירוד ליוחנן הורקנוס (עיין JQR, IV, 443—448).

<sup>2</sup> קדמוניות, י"ז, ו"י, ב"י.

<sup>3</sup> שם, י"ד, ט"ז, ד"י.

אלא כדי לשעבד ולהטיל מסים חדשים לטובת העלוקה רומי, דרשו מן העם היהודי, שיתקומם כאיש אחד על הרומיים. כי חלילה ליהודי לעבוד לבשר ודם: מלך ישראל הוא רק יהוה אלהיו ולא קיסר-רומי עובד האלילים. על אחד מבני כת זו אנו קוראים, ודאי, במשנה: „אמר מין (כלומר, בן-כת) גלילי: קובל אני עליכם, פרושים, שאתם כותבים את המושל עם משה בנט; אומרים פרושים: קובלים אנו עליך, מין גלילי, שאתם כותבים את המושל עם השם בדרך, ולא עוד, אלא שאתם כותבים את המושל מלמעלן ואת השם מלמטן, שנאמר: „ויאמר פרעה: מי יהוה, אשר אשמע בקולו“<sup>1</sup>. אבל בפירוש נזכר שם (זולת במשנה, סנהדרין, פ”ט, מ”ו, שנזכרה למעלה) אך באבות של ר’ נתן<sup>2</sup>: „וכשבא אספסינוס קיסר להחריב את ירושלים, בקשו קנאים לשרוף כל הטוב ההוא באש“ — קנאים אלה לא היו בעצם אלא פרושים (שאף הם נשתלשלו מן החסידים) קיצונים ואקטיביים: הרי אחד ממיסדי כתתם היה צדוק הפרושי (מבית-שמאי), כאמור; ויוסף בן מתתיהו מעיד עליהם, שזולת אהבתם היתרה להחירות, הם נוטים בכל שאר הדברים אל הפרושים“<sup>3</sup>. הם אך הוסיפו על אהבתם לתורתה הכתובה והמסורה את חובתם להגן עליה בחרב. אחר יהודה הגלילי וחבריו נמשכו אנשים לאלפים ולרבבות, שנספחו אל כת-הקנאים, ועד הורבן הבית היו הם, כלומר, משפחת הזקיה הגלילי (יהודה ושלשת בניו: יעקב, שמעון ומנחם, וקרובם אלעזר בן יאיר ממצדה) מנהיגי כל המורדים והמתקוממים בכל מקום. בקנאתם לאידיאלי החירות והשוויון הגיעו לידי קיצוניות ונהגו עם רודפי-השלום ועם העשירים כקנאי המהפכה הצרפתית עם ה„מיוחסים“ וה„רויאליסטים“ וכהבולשוויקים בזמננו עם ה„קונטררה-ריבולוציונרים“ ועם ה„בורגנים“; ועל-כן נהפכו להם לאויבים גם טובי התנאים וגם טובי המשכילים של הדור וקראו להם „סיקריקין“ ו„פריצים“, ויוסף בן מתתיהו מננה אותם בכל מיני שמות של ננאי. אף-על-פי-כן עדיין נשארו במדרש<sup>4</sup> דברי שבח ותהלה לחסידים ובני-תורה, כגון יהודה ביר

<sup>1</sup> משנה, ידים, ד’, סוף המסכת.

<sup>2</sup> אבות דר’ נתן, קרוב לסוף פיו, נוסח א’ (כנוסח ב’ בא במקום זה „הסיקריין“.

(עיין הוצאת שכתר, עמ’ 32 ודף פ”ז).

<sup>3</sup> קדמוניות, י”ח, א’, ו’.

<sup>4</sup> קהירי, עהיכ: אין זכרון לראשונים.

(בר) חזקיהו, ש'לעתיד לבוא הקב"ה עתיד להמנות (למנות) לו חברה של צדיקים משלו ומושיבין אצלו בישיבה גדולה. ויוסף בן מתתיהו אינו מוצא די תהלה בפיו (למרות שאינו מוצא די גנאי בפיו לאכזריותם) לגבורתם, אומץ-לבם ומסירותם על קדשי-עמם; בתוכם מצויה אהבה בלא גבול להחירות. למנהיגים ומושלים היחידים הם הושבים את האלהים. הנקל להם לצאת לקראת קות, וגם אינם משגיחים במיתתם של חבריהם וקרוביהם, ובלבד שלא יהושו בשלטונו שד אדם עליהם. מאחר שבזה יכול להנכח בפועל כל מי שירצה, אינו מוצא לנחוק להרבות דברים עליו. הלא אין לי לפתור, שלא ינתן אמן בדברי; להפך, בדברי לא סייסתי את כל גודל-נפשם ואת כל היותם מוכנים לסבול ענויים<sup>1</sup>).

אלה היו גבורי ישראל היותר נפלאים, שהלהיבום רעיון מדיני ורעיון דתי כאחד, ואפילו רעיון סוציאלי-כלכלי גדול; אלא שהגיעו לידי קיצוניות ורצו לגשם מה שעדיין לא הוכשר הדור לגשמו; ואף לא היתה השעה כשרה לכך, שיצאו כמנצחים ממלחמתם ברומי החקיפה. כמעט אין ספק בדבר, שעליהם מרמזים דברי-האיוונגליון האלה; ומימי יוחנן המטביל (שאו נתרכו הקנאים ביותר) ועד הנה מלכות-השמים נאנסת (נתפסת ביד חזקה — *βιάζεται*) והאנסים (*βιάσται*) חוטפים אותה<sup>2</sup>). זוהי התנגדות להקנאות המדינית, שהכירה רק במלכות-יהוה (מלכות-שמים<sup>3</sup>) והשתדלה להביאה בחוקי-די, על-ידי החרב. אף-על-פי-כן, מאחר שהקנאים היו פרושים בעיקרם, מחזיקים באמונת-המשיח ולהוטים אחר עושי-נפלאות מקרבי-הקק, היה קנאי יכול להיות תלמידיו של ישו, שבימי-פעולתו הראשונים נראה היה כאילו הוא משיח מדיני-רוחני כשאר המשיחים בימים ההם. ולפיכך אנו מוצאים בין תלמידיו של ישו את שמעון הקנאי<sup>4</sup>), שאחר-כך, כשמלכותו של ישו נעשתה, לא מעולם זה וקשה היה להבין, מה לקנאי-יהודי לאומי ופטריוט נלחם — בין תלמידיו, נשתבש שמו לשם, הכנעני<sup>4</sup>).

(ב) כת האיסיים. זוהי חבורה, שהיו לה בימי סילון ויוסף בן מתתיהו לערך 4000 חברים. האיסיים ישבו אך בארץ-ישראל,

<sup>1</sup> קדמוניות, י"ח, סוף א'.

<sup>2</sup> מתיא, י"א, י"ב.

<sup>3</sup> לוקאס, ו', מ"ז; מעשו-השליחים, א', י"ג.

<sup>4</sup> מתיא, י"ד; מארקוס, ג', י"ח.

רובם בכפרים, אבל ישבו במספר ידוע גם בערים, שהרי בירושלים נקרא אפילו שער אחד בשם, שער־האיסיים<sup>1</sup>; ובימי פליניוס נמצאו ביחוד בנאות־המדבר של עין־נדי, עליד ים־המלח. בכפריהם היו להם בתים משותפים לכולם, ועל כל פנים היו סועדים כולם בבית אחד ועל שלחן אחד. לחבר לחבורת־האיסיים לא היה אדם מתקבל אלא לאחר שעברה עליו שנה של בחינה. לאחר שנה זו היו נותנים לו לטבול טבילות. בזה היתה מתחלת בחינה שניה, שהיתה נמשכת עוד שתי שנים, ורק אחר־כך ולאחר שנשבע שבועה חמורה, שלא יכסה שום דבר מאֲחיו האיסיים ולא יגלה שום סוד מסודות החבורה לשאינם איסיים וגם—שלא יגלה את שמות המלאכים—היה מתקבל לחבר של החבורה. על־פי בית־דין של מאה איש היו דוחים את החבר, שעבר עבירה כלפי חוקי החבורה, ואם רק היה עומד בשבועתו, הרי היה לו דבר זה כְּכֶת־טעין מיתה חברותית. — בראש החבורה בכל מקום ומקום היו עומדים גבאים, שהחברים חייבים היו להשמע להם בלא פקפוק. כים אחד היה לכולם וקופה משותפת, והגבאים היו מפקחים על הרכוש המשותף, שהכניסו החברים בעין בשעת התקבלותם, כעוד שההכנסה החדשה ותבואות־הארץ היו נכנסות לידי ממונים מיוחדים. החברים בינם לבין עצמם היו נוהגים חליפים בפרי־עבודתם. ולא רק המאכלים שלהם היו משותפים, אלא גם הנגדים, בנדי־קיץ ובנדי־חורף. אפילו בשעת נסיעה מעיר לעיר היה פקיד מן האיסיים דואג לצרכי הנוסעים. ומן הקופה המשותפת היתה רשות לכל איסיי לתמוך בידי העניים, ואך אם רצה לעזור לקרוב עני, חייב היה לשאול את הממונה. המסחר היה אסור להם לגמרו, בתור עסק בלתי־כשר וגורם לקלקול־המדות. ברובם היו האיסיים עוסקים בעבודת־האדמה, ועל כן ישב רובם בכפרים; אבל גם ממלאכה לא הניחו ידם, אלא שלא היו מכינים כל־יזין וכיוצא באלה הדברים המזיקים לאדם. העיקר היה בעיניהם—ליהנות מיגיע כפים, לחיות בשלום ולהתרחק מכל הגורם רעה והפסד למי שהוא. הם היו מסתפקים במועט ומתרחקים מחמדת־בשרים ותענוגיה־חיים. לא היו אוכלים אלא כדי שביעה ולא היו שותים אלא כדי רְנוּיָה. לא היו סכים בשמן. בנדיהם היו פשוטים ולא היו פושטים אותם מעליהם אלא לאחר שֶׁבָּלוּ או נקרעו. בנגדים אלה היו לְבָנִים ומי שנתקבל לחבר בחבורתם

<sup>1</sup> (מלחמות, ה', ד', ב.)



היה מקבל בנד לבן; וכן היה מקבל סינור, שהיה חוגר בו את חלציו בשעה שהיה טובל ומתרחץ, כדי להסתיר את בית־הבושת. ועוד היה מקבל כעין מעדר (*ἀξιβάριον*), שבו היה חופר גומה באדמה ולתוכה היה מריק את צואתו לאחר שהיה מתעטף באדרתו, כדי שלא לבייש את זוהר החמהי (מעין הבטויים התלמודיים, מכהה גלגל חמהי, דוחק רגלי־שכינהי, וכיוצא באלה, ושום כוונה פרסית או פיתאגורית אין בזה), ואחר־כך היה מכסה את הצואה באדמה החפורה. זהו קיום המצוה המפורשת בתורה: ויתד תהיה לך על אִנְךָ, והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכסית את צֵאתך וגו', והיה מחנך קדושי (דברים, כיג, יד—טו). בשבת, שאסור להפוך בו גומא, לא היו עושים צרכיהם כלל<sup>1</sup>).—לא היו להם אוצרות של כסף וזהב ולא עבדים, ואף הם לא היו עבדים לשום אדם. לא היו נשבעים שום שבועה, אפילו לא של אמת, אלא היו אומרים: הן—הן, לאו—לאו. ברובם לא היו נושאים נשים, כדי להזהר מטומאה וכדי להטריד מעבודת־ה'; אבל היו ביניהם גם נשואים, אלא שהללו לא היו מזדווגים לנשיהם כשהן מעוברות, שהרי אך לשם קיום־המין היו נושאים נשים ולא כדי למלא תאותם—ממש מה שדרש טולסטוי בימינו. כדי שלא תתמעט חבורתם מתוך מעוט החברים הנושאים נשים, היו מגדלים גם ילדים של אבות נוסים לאיסיות, או ילדי־יתומים, ומחנכים אותם בתורת־האיסיים. לבית־המקדש היו שולחים מתנות (ולדעתי, הכוונה במלה זו בדבריו של יוסף בן מתתיהו היא—שהיו מביאים מנחה, שבאה מסולת בלולה בשמן), אבל לא קרבנות של בהמות ועופות. כלומר: היו מכירים בחשיבותו של בית־המקדש, אבל לא היו מכירים בקרבנות של דם. נטיה כזו, ודאי, היתה מצויה אף בחוגים אחרים של היהדות ובאה מתוך יחוסם השלילי של הגנביאים ומזמורי־ההתהלים לקרבנות: אילמלא כן, לא היו היהודים לאחר החורבן השני משלימים בנקל כל־כך עם בטול הקרבנות.

<sup>1</sup> זהו הטעם המשוט של אי־עשית־צרכיהם (בוודאי נקבים גדולים) בשבת, וכל מה שהוציאו מזה כדי להראות, שהאיסיים היו קרובים ל"עובדי־השמש" או הפרסוים, און בו שום הכרח. ואפשר, שיש להבין את דבריו של יוסף בן מתתיהו בנידון זה כמו שהבין יוסף דירנבורג (משא ארץ־ישראל, עמ' 90), שהכוונה — שלא היו יוצאים איש מסקומו ביום־השבת, כדבריו הכתוב, ואין כאן אי־עשית־צרכים בשבת כלל וכלל.

סדרה'יום של האיסיים היה קבוע ומוצק. הוא היה מתחיל בתפלה קודם הנץ החמה<sup>1</sup> (זהו התרגום העברי של המלות היווניות: *Ἡὸν ἀνασχεῖν* *τὸν ἥλιον*)<sup>2</sup>, והוספתו של יוסף בן מתתיהו, כאילו היו מבקשים אותה [את החמה], שתעלה, אינה אלא מליצה נאה בטעם היוונים. אחר התפלה היו האיסיים הולכים לעבוד את עבודתם. קודם העבודה היו טובלים ביחד, ואז היתה מתחלת סעודה משותפת, שהיתה מוכנת על ידי כהנים נבחרים לכך (כוודאי כדי שיהיו המאכלים כשרים ונקיים). שום זר לא היה משתתף בסעודה זו. קודם הסעודה היה הכהן מברך על הלחם. לפני כל איסיי היתה מונחת לחמנית אחת ואך נזיד אחד. האכילה היתה עוברת בדומיה גמורה או בדברי-תורה של זקני-החבורה. אחר האכילה היה הכהן מברך ברכת-המוון, והם חוזרים לעבודתם. לעת ערב היתה הסעודה השניה והאחרונה. ואף לפניו היו טובלים. לדעת, קרוב הדבר לוודאי, שהטבילה שלפני שתי הסעודות דוקא אינה אלא נטילת-ידיים, שיוסף בן מתתיהו ופילון קראו לה טבילה<sup>3</sup>, כדי לשבר את האוון היוונית. אבל אפילו אם נניח, שהטבילה היא אף כאן טבילת כל הגוף, תהא כאן לפנינו אך, אכילת חולין על טהרת-הקודש<sup>4</sup>, וכבר היו גם בין הפרושים שלאחר החורבן, שהיו אוכלים בחבורה, חולין על טהרת-הקודש<sup>5</sup>, ככהנים, ונוהרים מכל טומאה, כאיסיים הללו. האיסיים אך הגדישו את הסאה בטבילות — ולא יותר; אומרים טוב ל-שחרית (וודאי כנוי לאיסיים): קובלנו עליכם, פרושים, שאתם מזכירים את השם שחרית בלא טבילה. אומרים פרושים: קובלנו עליכם, טובלי-שחרית, שאתם מזכירים את השם מנוף שיש בו טומאה<sup>6</sup>.

האיסיים היו מעריצים לא רק את שם-ה', אלא גם את שמו של משה, ומי שיקלל אותו יומת<sup>7</sup>. הם היו מאמינים בהשגחת-הבורא הבלתי-מוגבלת, כלומר, בנזרה קדומה, מנבלת את הבחירה החפשית, כיאות למתבודדים ולנזירים-למחצה. כמרכז היו מאמינים בהשפאות-הנפש,

<sup>1</sup> מלחמות. ב', ח', ה'. וכבר העיר דירנבורג, שזוהי קריאת-שמע, שעליה נאמר בכרייתא (ברכות, ט' ע"ב): "והיקין היו גומרין אותה עם הנץ החמה" (משא-ארץ-ישראל, עמ' 88, הערה 5).

<sup>2</sup> תוספתא, סוף ידים (לפי הנוסח המתוקן על-פי המשנה).

<sup>3</sup> עיון סה שהביא עכשוו בשם גריץ (REJ, XX, 12) ריש קרויס במאמרו הנפלא: "הקיסר הרדיניום—הראשון לחוקרי הארץ" (השלחי, כרך ל"ט, עמ' 429—430).

אבל לא בתחית המתים לגופות. הנשמות נמשכות, לפי השקפתם, על-ידי האהבה החושנית מן האֶתֶר הדק אל העולם התחתון, שבו הן כלואות כמו בכור-כלא, וכשהן יוצאות ממאסרן — הגופות, הן שמחות שמחה גדולה ומתרוממות למעלה. הנשמות הטובות חיות מעבר לאוקיינוס, במקום שאין שלג, נשם וחום, ואך רוח קלה ומענגת מנשבת שם; והנשמות הרעות מתענות בפנה השכה וקרה. אמונה זו בנג'ֶדֶדן וניהיגוס; בוודאי, תקן' יוסף בן מתתיהו לפי טעמם ורוחם של היוונים; ואפשר, שכך נסח גם את האמונה, שהגוף אינו אלא בית-כלא לנפש. בשביל הפרושים היה העולם-זהה אך פרוודור לעולם-הבא, השקפה, שיש בה סִנְפֹּנוֹת לא־מעט. אצל מתבודדים הגיעה השקפה זו לידי קיצוניות יותר מרובה, ויוסף בן מתתיהו עוד הוסיף עליה בשאיפתו לקרב את המושגים הישראליים אל השכל היווני, שהיה רגיל אז בהשקפותיהם של פיתאגוראס ואפלטון.

וספרים מיוחדים היו להם, לאיסיים βιβλία (Τὰ τε τῆς αἰρέσεως)<sup>(1)</sup>, וספריה־קדמונים למדו את כחה־רפואה של השרשים ואת סגולת־האבנים<sup>(2)</sup>. והנכנס לתוך חבורתם צריך היה להשבע, שלא יגלה את ספרי הכת שלהם כמו גם את שמות־המלאכים<sup>(3)</sup>. על יסוד החסידות, הפרישות והסהרה היתרות, וגם על יסוד העיון בספרים הקדושים ובשמות־המלאכים, היה לאיסיים גלוי־שכינה והיו יודעים לחזות את הכאות כנביאים ממש, כמו שמספר יוסף בן מתתיהו על יהודה האיסיי מימי יהודה אריסטובלוס (הראשון), על מנחם האיסיי מימי הורדוס ועל שמעון האיסיי מימי ארכילאוס. יש, אפוא, יסוד להשערה, שספר־חֲנוֹךְ, שהוא מלא מלאכים וסגולות, נחמטה נסתרה<sup>(4)</sup>, הוא, בשלמותו או בחלקיו החשובים, מיסודם של האיסיים<sup>(5)</sup>. וככל אופן, הם הם שמהם יצאו, סתריה־תורה<sup>(6)</sup>, וברבות הימים נשתלשלה מִנְחֻמָּה נסתרה<sup>(7)</sup> שלהם, שאמנם, יש למצוא עקבותיה גם בתלמוד הפרושי, הקבלה, העיונית כהמעשית, בעיקרי־סודותיה.

על כל פנים, אם נסיר מן האיסיות את הצביעה הפילוסופית, שנצטבעה על-ידי פילון ועל-ידי יוסף בן מתתיהו כדי לקרבה אל

(1) מלחמות, ח', כ"ז.

(2) שכי שמי ח"י ז'.

(3) שמי שמי ח"י ז'.

(4) על דעה זו עיין: E. Renan, Histoire du peuple d'Israël, V. 64—65.



המושגים היווניים, לא יכריחנו שום דבר מן הדברים, שאנו יודעים על האיסיים, להחליט, שיש בתורת-האיסיים ענינים שאולים מן הפילוסופיה הפיתאגורית—דבר, שרמזו עליו יוסף בן מתתיהו עצמו ושהגן עליו בכל עוז כותב תולדותיה של הפילוסופיה היוונית, אָדוּאָרד זְאָלֶר. כל הכרוכים, שכרכר בזה שִׁיכְרִי<sup>1</sup>, שקשה היה לו לבוא בזה לידי החלטה ברורה, אין להם שום יסוד. מה שיש באיסיות מתורת-הפרסיים נתקבל קודם לכן במדה מרובה גם ביהדות הפרושית, אלא שהאיסיים גדשו את הסאה. כבר הוכיח יוסף דירנבורג<sup>2</sup>, שאין למצוא באיסיות שום דבר, שאין כדוגמתו אצל המחמירים שבפרושים (החברים<sup>3</sup>). והרי שירר עצמו חזר על דברי רנאן (בלא שהזכיר אותו), שהאיסיות היא לכתחלה אך הפרושיות ביחס המוחלט (Der Essenismus ist also zunächst der Pharisaismus im Superlativ, ומשפט זה הוא תרגום מדויק מטשפטו של רנאן: L'essenisme est ainsi le superlatif du pharisaïsme.<sup>4</sup>) דעה זו תהא נכונה לגמרה ביהוד אם נאמר, שהפרושיות והאיסיות שתיהן נבעו ממקור אחד — מן החסידות הראשונה<sup>5</sup> (של ימי מתתיהו השמונאי ויהודה המכבי ותחילת ימי-יונתן אחיו); אלא שהאיסיות היא חסידות מתבודדת ובנלה מן העולם והפרושיות היא חסידות יושבת בתוך עמה ומשתדלת לשעבד את המדיניות לדת ולסגל את הדת אל החיים.

אכן, חזיון לאומי-אנושי גדול היא האיסיות. הסוציאליות המוסרית של הנביאים מצאה בה הגשמה מפליאה. האיסיות היא האוטופיה הסוציאליסטית הראשונה, שנעשתה מציאות. ובעוד שהקנאות היא סוציאליות אַנְסִית, כולשׁוויסטית מצדדיה השליליים של הכולשויות, האיסיות כוללת את כל התכונות החיוביות של הסוציאליות: שוויון, שתוף-נכסים, התנגדות לדם אפילו בקרבנות, ועל הכל — עבודה ויגיעת-כפיים. יש בה מוסריות טולסטוֹינית, אבל טולסטוֹינות זו יהודית היא ולא נוצרית. יש בה סגפנות, אבל לא נפרזה, יש בה נזירות, אבל לא קיצונית. למרות מה שהמְגַזְרִים הנוצריים הם תקיף להבתים המשותפים של האיסיים, נשארה האיסיות תורה יהודית-לאומית באותה מדה, שהאיסיים סוף-סוף לא יכלו להבדל מן החיים לגמרי ולהעשות

<sup>1</sup> עיין: Schürer, Geschichte, II<sup>4</sup>, 675—680.

<sup>2</sup> משא ארץ-ישראל, עמ' 86—92.

<sup>3</sup> השוונה: Schürer, II<sup>4</sup>, 673 אל: Renan, V, 69.



בני־אדם סגורים ומסוגרים בתאיהם כהנוזרים הנוצריים. הם התערכו לפרקים בעניני־החיים ועניני־אומתם היו קרובים אל לבותיהם; וכך לא נעשו אפילו הם, אוניוורסאליים<sup>1</sup> גמורים ונשארו יהודים לאומיים. יוסף בן מתתיהו, כאילו שכח את כל מה שספר על בדלותם מן העולם ועל אנושיותם הכללית של האיסיים, אומר פתאום: המלחמה ברומיים הראתה בפועל את כל הלך־רוחם. היו ממתחים ומרסקים את גופם והיו צולקים ומפרקים את אבריהם, היו מענים אותם בכל מיני כלי־ענויים כדי להכריחם, שיגדפו את המחוקק או יאכלו מאכלות אסורות, אבל אי־אפשר היה להכריחם לא לדבר הראשון ולא לדבר האחרון<sup>2</sup>. ובכן השתתפו האיסיים במלחמות היהודים ברומיים—מה שהיה אי־אפשר אילו היו אגודה של פילוסופים או חֵבֵר של נוזרים. אבל הם לא רק השתתפו במלחמה, אלא גם עמדו בראש הלוחמים, כשנבחרו מפקדים ושרי־צבא, שיעמדו בראש המרד וילחמו באספסיינוס, נבחר בשביל מחזות־מנה — יוחנן האיסיי, שהיו משועבדות לו גם לוד, יפועמאוס<sup>3</sup>. אם כן, בראשן של ערים חשובות כיסו ולוד הועמד מפקד איסיי! — ברור הדבר, שחבורה יהודית זו היתה יהודית באמת: היתה מצרה בצער האומה ומשתתפת בכל מעשיה, ואפילו לשפוך דם—למרות כל מאיפתה בזה—היתה מוכנת ומזומנת בעד עמה וארצה כשהשעה היתה צריכה לכך, בימי המלחמה ברומיים—ממש כה, חסידים הראשונים<sup>4</sup> בימי המלחמה בסוריים.

חכמים וסופרים הרבה, וגדיץ בראשם, רצו לראות בנצרות תנועה איסיית גמורה. זה לא נכון. ישו לא בא לכרוא חבורה של מתבודדים. ולא תמיד נהג בעצמו נזירות וסגפנות, כמו שנראה להלן. ומצד אחר, לא היו אפילו הנצרגים הראשונים יהודים לאומיים כאיסיים: בשעה שהללו השתתפו במלחמת יהודה ורומי, ברחו אלו מידושלים לפחול בעבר־היודין... הנוצרים מבקשים להציל את נשמתו של היחיד; האיסיים מבקשים אותו דבר עצמו בחבורה, על־ידי הצלה סוציאלית. אף־על־פי־כן יש בנצרות הרבה מן האיסייות. יוחנן המטביל, מבשרו של ישו, קרוב לאיסיים בכל דרכי־חיו הרבה יותר מיש. ויעקב אחי־האדון<sup>5</sup>, עצמו ובשרו של ישו, היה נוזר וסגפני כאיסיי

<sup>1</sup> מלחמות, בן ח' י"א.

<sup>2</sup> שם, שם, כ"ד י"א.

גמור. הנצרות יונקת, איפוא, מן האיסיות זמן מועט קודם ישו ומיד אחר ישו. ואף ישו עצמו קרוב לה במדה ידועה. בקשת ההצלה לנשמה על-ידי מוסריות גמורה, סגפנות ידועה (פחותה מִשָּׁל האיסיים), הסחת הדעת מן החיים המדיניים והלאומיים (יתרה על של האיסיים), התעמקות במסתורין וב"תורת-האחרית"—בגן-עדן וגיהנום, בחבלו של משיח, ובפרט באישיות של המשיח ובימות-המשיח (נזכורה-נא את החלקים האיסיים של ספר-הנוח<sup>1</sup>), ועל כולם— שאיפות סוציאליות רחבות, שמשכו את ההמון אחר ישו ויצרו בו בעצמו את הרעיון של "מלכות-אלף-השנה" (החיליאסמוס),— כל אלה הם פחות או יותר נחלתם של האיסיים, שירש מהם, באופן אמצעי או בלתי-אמצעי, ישו הנוצרי והנחיל לתלמידיו, שהרחיבו או צמצמו את כל אלה ועשו מכל אלה תורה שלמה— נצִרְנוּת. כמעט אפשר לומר בכטחה: כל מה שאין בנצרות הקדומה מן הפרושיות יש לבקש באיסיות.

ג) כת-הפרושים. זוהי המפלגה העממית, באתיכחו של המעמד הבינוני בערים, ובמקצת-גם בכפרים (שם היה מרובה, עם-הארץ יותר), של המשכילים הלאומיים, שהתורה הלאומית ופירושיה היתה השכלתם, ושל המון תלמידי-החכמים וראשיהם, שהשתדלו לפתח ולהרחיב את התורה הלאומית ולסגלה לחיים-- הדימוקראטיה הלאומית של תקופת-החשמונאים וימיהו-ישו. על זה מעיד יוסף בן מתתיהו בהרבה מקומות בספריו<sup>1</sup>. השקפותיהם היסודיות של הפרושים הן, לפי דבריו: בנגוד להאיסיים, הם מחליטים, שלא הכל נעשה על-פי גזרה קדומה; אף-על-פי שעיני ה' בִּפְלֵי, עם כזו יש לאדם בחירה חפשית, שאף בה יש לראות גזרת-האל. זוהי ההשקפה, שגם אותה לאחר זמן מרובה התנא ר' עקיבה, יורשיה-הפרושים, במאמר השנון; הכך צפוי והרשות נתונה<sup>2</sup>. — הפרושים שמרו ופתחו את מסורת-האבות, ועל-יסודה מסרו לעם הרבה חוקים, שאינם בתורת-משה. הפרושים מחמירים בכאור חוקי-התורה, אבל מקילים בכל הנוגע לְעִנְשֵׁים, מצטיינים במוסרם הטוב ונזורים מתענוגי-החיים: בשני הדברים האחרונים

<sup>1</sup> עיין, למשל, קדמוניות, יב, י"ה—י"ז; י"ז, ב"י, ד"י; י"ח, א"י, ג"י, ועוד.

<sup>2</sup> אבות, פ"ג, מ"ב. ועיין גם ספרי דברים, ס"י, נ"ג, הוצאת מאיר איש-שלום, דף

מדמה יוסף בן מתתיהו את הפרושים להסמואיקים היווניים<sup>1</sup>. הם מאמינים בהשפעת הרוח הקודש, בשכר ועונש לאחר מיתה, ולא עוד, אלא שהם מאמינים, שהנשמות של הצדיקים מתגלגלות בגופים אחרים ונשמותיהם של הרשעים צפויות לענויים נצחיים (בגיהנום).

זהו כל מה שהודיע יוסף בן מתתיהו, שהיה הוא עצמו פרושי, על ההשקפות של הפרושים. ובאמת כלולות בדברים הקצרים הללו כל האמונות והדעות של הפרושים כפי שאנו מכירים אותן מתוך המשינות והברייתות היותר קדומות של התלמוד: הרי התנאים והאמוראים ואנו, היהודים, כולנו אין אנו אלא תלמידיהם ותלמידי־תלמידיהם של הפרושים, שהיו מטייבי עבודתם של ה"סופרים" ומניחי־היסוד לתלמוד ולכל הספרות הישראלית שאחריו<sup>2</sup>.

קצת מטה שיש בספריו של יוסף בן מתתיהו ובתלמוד על הפרושים אנו מוצאים בברית החדשה. ואולם האיוונגליון גם מתנפל הוא על הפרושים ומוכיחם בדברים קשים. לדבריו, כלל אותם ישו ביחד עם הסופרים (מה שהוא אמת) והאשים אותם, שהם נאה דורשים ולא נאה מקיימים; שהם מתגדרים בקיום־המצוות: מרחיבים את תפליהם ומאריכים את ציציותיהם; שהם רודפים אחר הכבוד; להסב ראשונים בסעודות, לישב ראשונים בבתי־כנסיות ולהקרא רבי; שהם חנפים, מעשרים את המנחה ואת השבת ואת הצדקה ומטהרים את הכוס ואת הקערה, בעוד שהם בולעים בתי־אלמנות ומניחים את המצוות החמורות שבתורה—את המשפט ואת החסד ואת האמונה; שהם, מנהיגים סומים של סומים, "מסניי־תוש ובלעי־גמל"; שהם—קברים מסוידים—נאים מבחוץ ומלאים רקב וטומאה מבפנים; שהם מטיפים את קברי הנביאים המתים, בעוד שאם יקומו להם נביאים חיים כמותם, ירנמום באבנים<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> חיי יוסף, ב' ("תולדות יוסף" בתרגומו של קלמן שולמן, ויילנה תר"ם; עמ' 2).

<sup>2</sup> מושג מאמונות ודעות אלו נהגו דיר יצחק משה (Ismar) אלבוין במאמרו העברי: "פרושים" ב"אוצר היהדות", חוברת לדוגמה, ווארשה תרס"ו, עמ' 85—94. ובחבורו הגרמני: Die Religionsanschauungen der Pharisäer, Berlin 1904; אבל בחבור הגרמני יש סניגוריה יותר מדאי, ובו ואף במאמר העברי באו גם מאמרים מאוחרים לתקופה, שאנו עוסדים בה. הספרים היותר אוניקסיביים, שכתבו נוצרים על הפרושים, הם: O. Holtzmann, Jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu, Giessen 1901; T. Herford, The Pharisaism, London 1912.

<sup>3</sup> מתיא, כ"ג, והמקבילות.



אין מן הראוי להכחיש את כל הדברים האלה ולומר, שהם בדויים מן הלב, כמו שנוהגים רוב חכמי־ישראל מתוך כוונת של סניגוריה. אף במקום אחד מספרו העיקרי של יוסף בן מתתיהו אנו מוצאים על כת־הפרושים, שהיא, מתגדרת בקיום המדוקדק (ἐξασφάλασαι) של דת־האבות ומציירת לעצמה, שהאלהות אוהבת אותה ביותר<sup>1</sup>. אלא שיש לזכור, שמענות כאלו אפשר למעון על המפלגה היותר טובה והיותר ישרה שבעולם. עוד לא אירע מיום שיש מפלגות ותורות או שיטות בעולם, שבמרוצת־הזמן לא תתקלקל המפלגה ולא תסורס התורה או השיטה. כלומר: שלא יהוקו בהן ברוב הימים בני־אדם שאינם מהוגנים, שיִקְרְסוּן ויקלקלון וישתמשו בהן לשם כבוד או לשם שלטון או אפילו לשם ממון. ברוב הימים נעשה בכל שיטה העיקר טפל והטפל עיקר. לרעיון היותר נשגב מתחברים תלמידים שלא שמשו כל צרכם, שמִתְקַפְּסִים את תורת־רַבָּם למה שאינה באמת. ואז אף התלמידים המהוגנים מתרעמים על התלמידים שאינם מהוגנים ובאים לדון לא כל־כך עם השיטה או התורה כמו עם אנשי־המפלגה, שהחזיקו בשיטה או בתורה זו וקלקלו אותה הרבה. דבר זה אירע לתורת־משה בימי ירמיהו, להנצרות זמן לא־מרובה אחר ישו ולתורת־בוד־האֵל מאתים שנה לאחר שנוסדה. ודבר זה ודאי שאירע גם לתורת־הפרושים. המשנה והברייתא עצמן מדברות קשות על כמה מיני פרושים חנפים או קיצוניים, חסיד שומע ורשע ערום ואשה פרושה ומכות־פרושים<sup>2</sup> הם בעיני התנאים עצמם, יורשי־הפרושים, מבלי־עולם<sup>3</sup>. וכשסבל אחד מתלמידיו של ר' יהודה הנשיא מערמתו של אדם נוכל, אמר, רבי<sup>4</sup> בעצבות: זה מכות־פרושים ננעו בו<sup>5</sup>. יתר על כן: התלמוד מונה בברייתא עתיקה, שמרוב עתיקותה קשה לדעת את פירוש רוב דבריה, שבעה מיני פרושים, שאך שנים מהם (ואפשר—רק אחד מהם) מוצא הן בעיני התנאים, יורשי הפרושים; שבעה מיני פרושים

<sup>1</sup> קרמוניות, י"ז, ב', ד'; ולדעתו של יוסף דירנבורג (משא איי, עמ' 92, הערה 1), הביא כאן יוסף בן מתתיהו בלי משים את ערותו של ניקולויס מדמשק. שהרי הוא עצמו אינו מוצא די שבחים לפרושים.

<sup>2</sup> משנה, סוטה, פ"ג, מ"ד; ועיין גם ירושלמי, פאה, פ"ח, ה"ח.

<sup>3</sup> ירושלמי, סוטה, פ"ג, ה"ד. שם יש גם ספור ובטוי מעין אלה בפי ר' אלעזר. וראוי לחשומת־לב המאמר שם: "ומכות פרושים—זה שהוא נוחן עצות ליתומים להבריה מוונת מן האל מנ"ה—מה שמתאים מארקוס י"ב, מ'; לוקאס, כ"י, מ"ז.



הם: פרוש שיכמי, פרוש נקפי, פרוש קיזאי, פרוש מדוכיא, פרוש מה חובתי ואעשנה, פרוש מיראה, פרוש מאהבה<sup>1</sup>. קשה לדעת את פירושם המדויק של הכנויים העתיקים והעממיים, שיכמי, נקפי, קיזאי ומדוכיא, שהרי כבר יש שנוי ניכר בין פירושו של תלמוד בבלי לכנויים אלה ובין אותו של תלמוד ירושלמי; אבל ברור הדבר, שכאן לפנינו פרושים קיצוניים ומסגפים עצמם מתוך חסידות יתרה עד שהם נעשים כעין בעלי-מומים. מתגדר בקיום המצוות הוא, פרוש מה (אדע) חובתי ואעשנה?<sup>2</sup>—כלומר, כבר קיימתי את כל המצוות כולן ושמא אתה יודע איזו מצוה, שלא קיימתי—אקיימנה מיד (דוגמת ה, בחור' במתיא, י"ט, כ', שאומר: את כל אלה שמרתי מנעורי ומה חסרתי עוד?). ויש בין הפרושים גם עובדים את ה' אך מיראה בלבד. אל כל אלה (וזלת, אפשר, פרוש מאהבה, שהרי אפשר, שאף הוא גודש סאה בפרישותו עם כל כוונתו הטובה) מתיחס התלמוד עצמו בשלילה, למעשי קיצוניותם, סגפנותם והתגדרותם הוא קורא, מכות-פרושים<sup>3</sup>, פרישותם היתרה היא בעיניו למעשי רשע ערום, ואשה פרושה, חנפה ומתחסרת, היא להם כבתולה צליינית (ציימנית) ואלמנה שובכית<sup>4</sup>. שהפרושים היו מתגדרים על ההמון יוצא מתוך היחוסים הרעים שבין חבר' ועם-הארץ' ותלמיד-הכנס' ועם-הארץ'<sup>5</sup>; אלא שהתלמוד יודע גם-כן, שכל עם-הארץ' יכול להעשות תלמיד-הכנס', חבר' ופרוש' כשהוא לומד תורה וזהיר במצוות (ר' אליעזר בן הורקנוס, ר' עקיבא). על כל פנים, אפשר היה גם לישו, כמו להתלמוד עצמו, להתרעם על קלקולה של תורת-הפרושים עלידי צבועים וחנפים ורודפי כבוד, שלטון וממון, שבוודאי היו במפלגה הפרושית במספר לא-מעט. אבל מזה עדיין אינו יוצא, שהפרושיות בתור שיטה היתה חנפה וצבועה וחומדת ממון וכבוד. שהדבר בכלל

<sup>1</sup> סוטה, כיב עיב; וכן בירושלמי, שם, פיה, היז, ושם, ברכות, סימי, היה, ששם בא במקום "פרוש מדוכיא"—"פרוש סנכיה" או "מה הנכיה" ובמקום "מה חובתי ואעשנה"—"אדע חובתי ואעשנה".

<sup>2</sup> סוטה, כיב עיא (ובירושלמי, שם, פיג, סוף היר: "בתורה ציימנית"—בטוי עברי ולא ארמי!).

<sup>3</sup> עיין: A. Büchler, Der Galiläische Am-Haarez des Zweiten Jahrhunderts, Wien 1906, SS. 180—185, שלפניו כל המאמרים בבריתא על "עם-הארץ" (פסחים, מיט עיב) הם סימי ושיבת אושא, אחר חורבן-ביתר. ועיין: Chajes, Am-Haarez e Min, Rivista Israelitica, III, 83—96.

אינו כן—על זה מעיד מאמר עתיק מפי שונא־הפרושים היותר קיצוני, אלכסנדר ינאי, שהפרושים קררו את חייו ונלחמו בו ימים על שנים: „אמר ינאי מלכא לדביתהו (לאשתו): אל תתיראי מן הפרושים ולא ממי שאינם פרושים, אלא מן הצבועים, שדומין לפרושים; שמעשיהם כמעשה זמרי ומבקשים שכר כפינחס<sup>1</sup>“. הרי שפרושיות וצביעות אינן דבר אהה, אלא שהיו צבועים גם בין הפרושים וגם בין הצדוקים, כמו שהיו, הווים ויהיו בכל דת וכת ומפלגה שבועולם. מה היו חוקרי־הנצרות אומרים, אילו היינו שופטים על הנצרות לא על־פי מחוקקה, אבות־הכנסיה שלה וקדושיה, שמתו על קדוש־שמה, אלא על־פי הנוצרים החנפים והצבועים המרובים שבכל דור ודור? — דת וכת צריך לשפוט על־פי עיקרי־למודיה ועל־פי טובי־מוריה ולא על־פי הצבועים והחנפים המרובים או המועטים שבה; צריך לשפטה על־פי המתוקנים שבה ולא על־פי המקולקלים שבה.

היתה, אמנם, בעיקר־למודיה של הפרושיות פגימה גדולה, שנתנה מקום לחנפים להתגדר במצוות ונתנה מקום לישו להרחם בה בתור יהודי ואף בתור פרושי; שהרי אם פרושי גמור לא היה ישו, היה, ככל „רב“ ו„מורה“ באותו זמן, הרבה יותר פרושי מצדוקי (האיסיים והקנאים אף הם לא היו אלא פרושים קיצוניים מצדדים ידועים, כמו שמוכח למעלה). פגימה זו היתה — מה שהחשיבו הפרושים את המצוות שבין אדם למקום כמעט כהמצוות שבין אדם לחברו (אף אם הטעו, שהמצוות שבין אדם לחברו אין להן כפרה, ומי שאין בידו מעשים טובים אין תורתו ולא כלום ואף המצוות שבין אדם למקום, שהוא מרבה לעשות, אין בהן ממש) ועסקו, במשא ומתן של הלכה, במצוות שבין אדם למקום הרבה יותר מבמצוות שבין אדם לחברו, — ודאי מפני שנראו להן מובנות מאליהן ופשוטות ביותר. הפלפול והטפול העיוני המרובה בכך מצוה דתית קלה שבקלות נתנו מקום לשועים למעות, שהמצוות המעשיות הן עיקר והמצוות המוסריות הן מפלות להן. ואף מה שבעיני פרושי כשר — כמו בעיני יהודי כשר בימינו — חטא משפטי מות במדה שווה הוא, למשל, חלול־שבת ועושק שכר־שכיר (ואפשר, חלול־שבת נראה ליהודי בכל הזמנים יותר חמור מעושק שכר־שכיר), — אף דבר זה צריך היה לגרום, בעל כרחם של טובי הפרושים, שהעם יהשוב

<sup>1</sup> סוטה, כ"ב ע"ב.

בימיהם את המוסר קל בערכו מן הדת, כמו שבימי הנביאים חשב העם, שבית־המקדש וקרבתוֹ חשובים מ„עשות משפט ואהבת חסד“. ודבר זה עורר את ישו הפרושי להלחם בפרושיות כמו שעורר אחר־כך את שאול־פוילוס לבטל את המצוות המעשיות, למרות מה שאמר על עצמו, שהוא „פרוש בן פרוש“<sup>1</sup>). עד כמה היתה מלחמה זו בזמנה ובגבולים הראויים — דבר זה יתברר כשנגיע להפרקים המוקדשים למלחמתו ותורתו של ישו. כאן מן הראוי רק לקבוע דבר אחד: בלא הפרושיות אין כל פעולתו של ישו מובנת ואין כל פעולתו זו אפשרית. כי, אכן, עם כל נגודה של הנצרות לפרושיות נשארה זו האחרונה יסודה ובסיסה של הנצרות הקדומה, עד שקלטה יסודות אליליים לתוכה.

ד) כת־הצדוקים. זוהי כת הכהנים בני־צדוק והנספחים אליהם מכני ביתוס ושאר המשפחות המיוחסות והמשיאות לכהונה, העשירות ובעלות־השררה. כת זו היא יורשת נחלתה הרוחנית של המתיוונים; מתחלה היתה כנגוד להחשמונאים, שגזלו ממנה את כתר הכהונה הגדולה, ומסוף ימיו של יוחנן הורקנוס השלימו עם בית־המושלמים, שנתיוון פחות או יותר שלא מדעת. בימי מתתיהו אנטיגנוס היו הצדוקים בעד מלכות בית־חשמונאי והורדוס דרף אותם. אבל מיום ששמשו הבייתוסים בכהונה גדולה בחסרו של הורדוס נתקרבו הצדוקים־הבייתוסים, שהיו לאחד, אל הורדוס ואל ביתו והשלימו גם עם הנציבים הרומיים, ועד כמה שהיתה עוד שררה פנימית לישראל בארצו, היו הם בעלי־השררה.

כל הידיעות, שיש לנו מהם, באו לנו על ידי מתנגדיהם: יוסף בן מתתיהו, שהוא עצמו היה פרושי, התלמוד, פרידוחם של הפרושים, והברית החדשה, שאם פרושית אינה, צדוקית היא הרבה פחות מזה. ואולם דבר זה עצמו, שלא נשאר ביהדות חבור צדוקי גמור ומפורסם בתור צדוקי<sup>2</sup>), מוכיח, שכת זו לא היו לה שרשים עמוקים

<sup>1</sup> מעשי־השליחים. כינ' ו'.

<sup>2</sup> רודולף לֶזְזִינסקי (R. Leszynsky, Die Sadduzäer. Berlin 1912) חושב לצדוקיים את קהלת בן־סירא, חשמונאים א'. ספר־חנני, ספר היובלים, צוואת ייב שבסוים ועלית־משה וספר ברית דמשק. אבל עיין נגד כל זה בקרוזל דיר ב. ריוויל (B. Revel, JQR, N. S., VII, 1907).



כאומה: מפלגה מושרשת עמוק בחיי העם אי־אפשר שלא תשאיר אחריה רשמים יותר עמוקים. הספר הצדוקי המעולה האחד, שנשאר לפליטה בתרגום יווני (ואף זה אינו צדוקי גמור), הוא, כנראה, ספר השמונאים א. והמושג, שספר זה נותן לנו מן הצדוקים, הוא לטובתם ולשבחם. הספר, שנמצא בגניזה ונדפס ונתבאר עברית על ידי מ' צ ס ג ל בשם, ספר ברית דמשק<sup>1</sup>) ומגלה, רש"ז ש כ ט ר, קרא לו, ספר מבית צדוק (Zadokite Work ולא Sadducean), הוא בוודאי ספרה של איוז כת קרובה אל הצדוקים, אבל לא ספר צדוקי ממש. על כל פנים, אף ספר זה מוכיח, שמה שאמרו הקדמונים על הצדוקים צריך תקון והמתקה. מתוך ספריו של יוסף בן מתתיהו יש להוציא על הצדוקים: שהם כופרים כגזרה־הקדומה ואינם מאמינים, שהאלהות משפעת על מעשיהם של בני־האדם הטובים כרעים: הכל בידי אדם והוא עצמו יוצר את אשרו ואחראי הוא בעד אסונו; שהם כופרים ב"מסורת־אבות" (תורה שבעל־פה) ואינם מכירים אלא בתורה־שבכתב; שעל־פי תורתם הנפש מתה עם הגוף, ובכך הם כופרים בהשארות־הנפש, תחית־המתים ושכר־ועונש לאחר מיתה; שבבתי־הדין הם מצטיינים בענשיהם החמורים והאכזרים; שבהפך מן הפרושים, החיים באהוה ורעות זה עם זה, הצדוקים מתחסיסם אפילו אל בני סיעתם כאל זרים ומנהיגים קשים וגסים יותר. ולסוף, שתורת־הצדוקים רזוחת היא בין אנשים מועטים, אבל אלה הם מן הראשונים במעלה (Πρώτοι τοῖς ἀξιώμασι) ומן העשירים (εὐπτογοῖ). ואולם אין שום מעשה חשוב נעשה על ידיהם. כי, כשהם מגיעים לידי התמנות, הם עושים, — אמנם, שלא ברצונם ומתוך הכרח — את הכל על דעת הפרושים: באופן אחר לא היתה דעתו של ההמון סובלתם<sup>2</sup>).

חוץ מן הדעה הראשונה — בדבר אי־השפעתה של האלהות על מעשיהם של בני־האדם — יש למצוא לכל דבריו של יוסף בן מתתיהו — שאגב, שנאה כבושה של אי־מפלגה נודפת מהם — סמוכים בתלמוד זכמדרש. גם בספרות התלמודית אנו מוצאים: הצדוקים היו משתמשים בכלי כסף וכלי זהב; לא שהיתה דעתם גסה עליהם, אלא שהיו אומרים: מסורת היא ביד הפרושים, שהם מצערים עצמם בעולם הזה, ובעולם

<sup>1</sup> "השלח", כרך כ"ו, עמ' 390—406, 483—506.

<sup>2</sup> קדמוניות, י"ג, ה', ס"ו, ו"י; י"ח, א"ד; כ"ו, ס"ו; א"י; מלחמות, ב', ה', י"ד.



הבא אין להם כלום<sup>1</sup>). ומסורת-אגדה היא, שצדוק ובייתוס למדו מדבריו של אנטיגנוס איש סוכו רבם (אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס וכו') לכפור בשכר ועונש לאחר מיתה<sup>2</sup>. את הכפירה בתחית-המתים יודעת גם הברית החדשה, שיודעת גם-כן, שהצדוקים כפרו במלאכים וברוחות<sup>3</sup>. גם מגל-ת-ענית (או, לכל הפחות, ה, כאור" המאוחר) יודעת, שהיו דינים קשים להצדוקים; בארבעה עשר בתמוז ערד ספר-גזירתא, דלא למספד<sup>4</sup>; וה, כאור" מספר: „מפני שהיה כתוב ומונח לצדוקים ספר גזרות: אלו שנסקלין, אלו שנשרפין, אלו שנהרגין, אלו שנחנקין, וכשהיו כותבין (דינים), אדם שואל והולך ורואה בספר<sup>5</sup>, וכו'. כמו כן אנו מוצאים בתוספתא, שכהן גדול בייתוס אחר אמר לאביו לאחר העבודה בבית-הטקדש: כל ימיכם הייתם דורשים ואין אתם עושים, עד שעמדתי ועשיתי אני (כדרשתכם). אמר לו (אביו): אף-על-פי שאנו דורשים אין אנו עושים ושומעים אנו (למעשה) לדברי חכמים<sup>6</sup>). הדבר האחד המעורר ספק הוא מה שמספר יוסף בן מתתיהו, שהצדוקים אינם מאמינים בהשפעת האל על מעשי בני-האדם. אם הצדוקים היו מודים אפילו בחמשה חומשי תורה בלבד (והרי אין ספק, שהודו גם בנביאים ובכתובים) האיך אפשר היה להם לכפור בהשגחת-הבורא, שכל כתבי-הקודש מלאים ומסולאים ממנה? — לי נראה, שכך יש להבין את דבריו של יוסף: בכתבי-הקודש מוטעמת ביותר הנגהת-העולם של הקדוש-ברוך-הוא ושכריו ועונש לחברה ולאומה; הפרט אינו תופס מקום גדול כל-כך בהשגחה זו. ולפיכך כפרו הצדוקים בהשגחה פרטית אך במובן השגחת האלהות על הפרט, כמו שהיו כופרים כאלה גם בימי-הבינים, אבל לא כפרו בהשגחה כללית, שהאל משגיח על עולמו ועל עמו. והשקפה זו טבעית היתה: מאחר שכפרו בשכר-ועונש לאחר מיתה, הרי מוכרחים היו לחשוב, שאין השגחה פרטית, שאילמלא כן, האיך היו יכולים לפתור שאלת, צדיק רע לו, רשע וטוב לו? — בלא שכר ועונש לאחר מיתה נשארת רק

<sup>1</sup> אבות דרבי נתן, פרק ה' (נוסח א'), הוצאת ש. כטר, עמ' 26).

<sup>2</sup> שם, שם (בשני הנוסחאות).

<sup>3</sup> מתיא, כ"ב, כ"ג, והמקבילות; מעשי-השליחים, כ"ג, ח'.

<sup>4</sup> תוספתא, יום-הכפורים, א', ח', הוצאת צוקרמאנדל, עמ' 181; ועיין גם ירושלמי,

יומא, פ"א, ה"ה, ובבבלי, שם, י"ט ע"א.

אחת משלש התשובות הללו: או תשובתו של איוב — שאין האדם מבין כלום ויש לו להאמין, שבוודאי ה' הוא הצדיק; או תשובתו של קוהלת, שצא מאותה סביבה, שממנה צמחו אחר־כך הצדוקים: מקרה אחד לצדיק ולרשע, לשמא ולמהור; או, לסוף, שטובו של האדם הוא בידיו, ואם הוא מאושר, על־ידי מעשיו בא לו אשרו, ואם הוא אומלל, הוא אחראי בעד אסונו. הצדוקים בחרו, לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו, בתשובה האחרונה, ה"ריאלית" וה"מדינית" ביותר. ואולם על האומה ועל האנושיות משגיח ה' ולהן הוא משלם גמול כמפעלן. ספר השמונאים א' מחודר הוא כולו מרוח זה ומשקפה מדינית ויוצרת זו. ומה שהתפללו בנידון זה דירנבורג<sup>1</sup> מצד אחד ושירר<sup>2</sup> מצד שני אין בו ממש. במשנה ובכרייתא נשתמרו גם פרטי־הדינים, שבהם נחלקו הפרושים והצדוקים. הם נוגעים בדיני טומאה וטהרה, בעבודת בית־המקדש, בקביעת־הטועים ובדיני ממונות ונפשות. לעניננו אין מן הצורך לפרט את הדברים ונעבור עליהם בקצרה.

הפרושים היו מחמירים מן הצדוקים בטהרתו של הכהן־הגדול, השורף את הפרה האדומה<sup>3</sup>, בטהרת כלי־המקדש<sup>4</sup> ובטומאת כתב־הקודש<sup>5</sup>. לעומת זה החמירו הצדוקים מן הפרושים בניצוקי (העֲרָאָת נזולים מכלי טמא לכלי טהור)<sup>6</sup>, בטומאת־יולדת, בחליצה (שהיבמה תרוק בפני החולץ ממש ולא לפניו), ואולם הקלו במצוות־יבום (שלדעת־צדוקים היא נהגת אך בארוסתו של האח המת ולא בנשואתו), בטענת־בתולים (שיפרשו את השמלה ויראו את דם־הבתולים ממש, ולא ראיות ברורות, כדעת־הפרושים). — הפרושים אמרו, שקרבן־תמיד בא מקופת־הצבור, והצדוקים — מקופת־היחיד; מנחת־הקמח עולה היא כליל לגבוה לדעת־הפרושים ונאכלת לכהן לדעת־הצדוקים; ביום־הכפורים הכהן הגדול מתקן את הקמורת מבפנים ומקמיר מבחוץ לדעת־הפרושים ומתקן מבחוץ ומקמיר מבפנים לדעת־הצדוקים; הצדוקים לא הודו בחבוט־ערבה ונסוך־המים בסוכות, ועל־כן עשו הפרושים פומבי גדולה (עסק

<sup>1</sup> משא איי, דף ליג. עיין: Geschichte, II<sup>4</sup>, 460—463

<sup>2</sup> משנה, פרה, פיג, מיז.

<sup>3</sup> ירושלמי, חגיגה, ס"ג, היח; תוספתא, שם, ג', ליה, הוצא צוקראנרול.

עמ' 238 (לענן שנון של הצדוקים על הפרושים).

<sup>4</sup> משנה, ידים, פ"ד, ס"ז.

<sup>5</sup> שם, פ"ד, ס"ז.

גדול) לנסוך זה ותקנו את שמחת בית-השואבה בתור חג עממי גדול. בענין קדושת-החודש היתה גס-כך מחלוקת בין הפרושים ובין הצדוקים והבייתוסים, שהיו משתדלים להטעות את הסנהדרין על-ידי צדי-שקר. וביחוד היתה עצומה המחלוקת בין הפרושים והצדוקים בענין קביעת חג-השבועות, שיוס-חגיגתו אינו בא במקרא בדיוק; בעוד שהפרושים דרשו, ממחרת השבת שבתורה (ויקרא, כ"ג, כ"א)--ממחרת החג ששוכתים בו, כלומר, בשני לפסח, החליטו הצדוקים, ש"ממחרת השבת" פירושו -- שבת ממש (שבת בראשית<sup>1</sup>), וכהקראים והשומרונים היה הל חג-השבועות, על-פי הדין שלהם, באחד בשבוע דוקא<sup>1</sup>). -- כל חלוקי-הדעות הללו נחשבים בעינינו כדברים של מהדבך; לא כן נחשבו בימי בית שני. בישביל שבוזה אלכסנדר ינאי את מנהג נסוך-המים (נסך על גבי רגלי) התקומם העם למלכו המנצח והמרדה נמשכה כמה שנים. המחלוקת, אם, לסמוך ביום-טוב או, לא לסמוך (את הקרבן, ויהא אפילו המכוון בזה, כדעת קצת--סמיכת תלמידי-הכמרים), נמשכה דורות שלמים של חכמים, כל ימי ה"זוגות" וה"אשכולות", מיוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן עד הלל ושמאי ועד בכלל. אפשר, ששום דבר לא היה יכול לעורר נגוד להפרושים מצדו של ישו כחשיבות זו של ענינים דתיים קטני-ערך, שנעשו באותו זמן גם לפרושים וגם לצדוקים יסודי-היסודות של החיים הדתיים.

יותר חשובים הם חלוקי-הדעות בין הפרושים ובין הצדוקים בדניי ממונות ונפשות: שור וחמור שהזיקו חייבים בעליהם בנזק, ועבד ואמה שהזיקו הבעלים פטורים--לדעת-פרושים; לדעת-צדוקים, הבעלים חייבים בין כך ובין כך. לפי הפרושים, אין העבד והאמה נמשלים כבהמה, שהרי, יש בהם דעת<sup>2</sup>). בעניני חבלות דנו הצדוקים, עין תחת עין טמש, כמו שכתוב בתורה, והפרושים דרשו: עין תחת עין ממון, כדי שלא יהיו, עין ונפש תחת עין. השקפות הומניות, שאין להרבות דברים עליהן. -- לעומת זה, כאילו נראה הדבר, שהפרושים הם המחמירים בדין

<sup>1</sup> מפני שהשומרונים (הכותיים), כהקראים, דומים בכמה דברים להצדוקים, אנו מוצאים הרבה פעמים "כותי" במקום "צדוקי" ולהפך. ומיראת הצנזורה בא לפרקים "צדוקי" במקום "מין" (למשל "צדוקי גלילי" במקום "מין גלילי" בסוף מסכת ידים, והכוונה שם לקנאי, או בסנהדרין, ציג ע"א: "לדעת צדוקים" במקום "למינות").  
<sup>2</sup> טשנה, ידים, פיר, מ"ז.

עדים זוממים, שהרי דרשו: אין עדים זוממים נהרגים עד שיגמר הדין, באופן שאם נהרג הנדון—אין עדי-השקר נהרגים, ורק אם נחתך הדין ועדיין לא נהרג הנדון—הם נהרגים; בעוד שהצדוקים אמרו: אין עדים זוממים נהרגים עד שיהרג הנדון (הפרושים דרשו: כאשר זמם—ולא כאשר עשה). הוץ מזה דרשו, שעדים זוממים צריכים להיות שנים דוקא ולא עדי-שקר אחד. שירר<sup>1</sup>) חושב, שבזה הפרושים הם המחמירים. באמת אף כאן הפרושים הם המקלים: כשם שלדרשתם על עין תחת עין, באו מתוך חשש, שמא יהיו שני בעל-טומים במקום אחד (או עין ונפש תחת עין, כבא קמא, פ"ד ע"א), אף כאן אינם רוצים, שיהיו שני הרוגים (או גם שלשה) במקום הרוג אחד. והם דרשו, שעדים זוממים יהיו שנים דוקא כדי לעשות את הדבר פחות מצוי: יותר קל למצוא עדי-שקר אחד מלמצוא שני עדי-שקר, שעדותם תהא מכוונת בכל דבר.

וכך מתאמתים אף בזה דבריו של יוסף בן מתתיהו, שהפרושים הם מקלים מטבעם בכל הנוגע לענשים<sup>2</sup>) ושהצדוקים הם היותר חמורים בדיניהם מכל היהודים<sup>3</sup>).

הפרושים השתדלו לסגל את הדת אל החיים—אחת היא, אם זה גרם לחומרות חדשות או לקולות מחודשות. גם להפרושים, גם להצדוקים היתה התורה קדושה ומקודשת ואת כל עניי-החיים הכל היו חייבים לחתוך על-פיה. אבל בעוד שהצדוקים החזיקו באותיותיה, דרשו ופרשו הפרושים את דברי-התורה לפי צרכי החיים. זה היה יתרונם של הפרושים: בזה הכניסו רוח של התפתחות לתוך הדת הישראלית. ואולם גם לצדוקים היה יתרון: הם היו בני-חורין בכל הנוגע לכל מה שאינו כתוב בתורה, וביחד עם הקולות של הפרושים נפטרו גם מחומרותיהם. בכל מקום, שהתורה לא גלתה דעתה בפירוש, הניחו הצדוקים מקום לנשיות פרטיות. ובמובן זה היו יותר קרובים אל ההשקפה: נהיה ככל הגויים, בית-ישראל! ולפיכך היו גם חיייהם המדיניים יותר חפשים מכלי-הדת ויותר קל היה ללכת בדרכיהם לרפייה-מדינה—להמוחסים והשליטים, להתקיפים והעשירים. זוהי סבת הדבר, שלאחר שנעשו החשמונאים חולוניים יותר ויותר, לאחר שהכהונה הנדולה נעשתה

<sup>1</sup> עיין: Schürer, Geschichte, II<sup>4</sup>, 482.

<sup>2</sup> קדמוניות, י"ג, י"ו.

<sup>3</sup> שם, כ"ו, ס"ו, א'.



להם טפלה לנשיאות ולמלכות, בעל-כרחם עזבו את הפרושים — בעלי-בריתם מקודם — כמו שבעלי-בריתם הראשונים—החסידים— עזבו אותם. מסוף ימיו של יוחנן הורקנוס ועד שלומציון המלכה היו הצדוקים שליטים בארץ; וכך היו גם בימי-הורדוס — עד כמה שהלז היה מוכשר לחלק שלטון עם מי שיהיה — וגם בימי בניו ובימי הנציבים הרומיים. העם לא הלך אחריהם, אבל הם הלכו עם „תקיפי העולם הזה“ ונעשו הם עצמם תקיפים כמדה ידועה.

ישו ותלמידיו אחריו, שהיו מבני-העם ולא מן השרים והעשירים, הושפעו מן הצדוקים אך מעט. יש דעה<sup>1</sup>, שהרבה ממה שהאיוונגליונים מביאים בתור התנגדות לפרושים או ליהדות בכלל אינו אלא נגוד לצדוקים; ולעומת זו יש דעה אחרת, שישו עצמו אינו אלא צדוקי<sup>2</sup>. אם יש מקצת אמת בדעה הראשונה בנוגע לפתגמים בודדים, הנה הדעה האחרונה אין לה שום יסוד. הנגר בן-הנגר מן הגליל והדייגים הפשוטים שהקיפוהו, אפשר, הקלו בדיני-הפרושים מתוך תביעות-החיים או מתוך מעוט בקיאות בתורת-הפרושים; אבל רחוקים היו מן הצדוקיות כרחוק הכהנים המיוחסים מן ההמון הפשוט והתם. דבר זה בלבד, שהצדוקים לא האמינו בתחית-המתים וגם את אמונת-המשיח לא הרבו לפתח ולהרחיב, צריך היה להרחיק מהם את ישו ואת תלמידיו כאחד. יותר מכל השפיעה על ישו שלא מדעת — האיטיות, ומדעת — אותה פרושיות, שהנצרות נולדה בתור נגוד לה. מי שאנו נלחמים בו קרוב לנו ביותר. המלחמה מרחקת אותנו ממי שאנו נלחמים בו; אבל אין עדות נאמנה ממנה על הקרובה שבין הנלחמים בעבר הקרוב...

3. הקנאים היו כת של צעירים המומי-מוח; האיסיים היו אנודה של נזירים למחצה; הצדוקים אף הם היו מעוט של אריסטוקראטים. המעמד הבינוני — העם בערים, וכמספר הנזן — אף בכפרים (שם היו עמי-הארץ מרובים, כאמור) — היו הפרושים. וכמה היה עם זה מלא רוח אמונה חיה, מלא מסירות-נפש על קדושי-אמונתו, — דבר זה יש לראות מן המאורע הגדול, שאירע אך שנים אחדות לאחר העלבותו של ישו, כשרצה קאיוס קאליגולה להעמיד צלם בהיכל (39—40 לספחה).

<sup>1</sup> עיין: D. Chwolson, Das letzte Passamahl etc., SS.

118—120; 124—125.

<sup>2</sup> עיין: R. Leszynsky, Die Sadduzäer, SS. 228 — 291

לא לפים ולרבבות נהרו היהודים מן הערים ומן הכפרים אל בקעת עכו, ששם עמדו פיטרוניוס הנציב וחילו הרומי, נפלו על פניהם ארצה לפניו בעונה גמורה והודיעו לו בתקיפות, שההיסטוריה אינה יודעת דוגמתה, שאך שתי דרכים לפניו: או לא להעמיד את הצלם בהיכל, או — להשמיד את כל עם־יהודה עד אחד. ואחר־כך, כשהלך מעכו למבריה, באו אלפים ורבבות של יהודים בימי הזרע למבריה, ונחו את זריעת שדותיהם, וארבעים (או המשים) יום חנו תחת כפת־הרקיע, בלא תשומת־לב להטל והיוֹרה, שהיו יורדים עליהם, בלא תשומת־לב להרעב הממשמש ובא. ולאחר שהודיעו לפיטרוניוס: „טוב לנו למות מלעבור עד תורתנו“, נפלו הרבבות הללו על פניהם ארצה, פשטו צואריהם לשחיטה והודיעו, שהם נכונים למות בו ברגע<sup>1</sup>.

זה היה הפתום הדתי של העם בהמוניו ביהודה ובגליל שנים מועטות אחר ישו, שאז, לדעתם של חוקרי־הדת הנוצריים, נתאבנה היהדות, גברה הַגנוּפה הפרושית<sup>2</sup> והיהודים לא היה להם בעולמם אלא קיום המצוות המעשיות על מנת לקבל פרס. גבורה מוסרית כזו, מסירות־נפש בדומה לה אין האנושיות יודעת. גבורים כודדים, שמסרו נפשם על קדוּש־הדת, יודעות הדתות המונותאיסטיות כולן; אבל עם שרם בתור גבור כזה היה אך עם־ישראל — ובימי־ישו דוקא.

ואולם עם מלא מסירות־נפש רוממה כזו אי־אפשר שלא יקמו לו גם אנשים גדולים — גבורים דתיים־מוסריים, שכל אמונתה של האומה וכל חשבון־עולמה מוצאים בהם את הבטוי היותר נמרץ.

ואדם גדול כזה, נקודת־השפעה של כל תכונות האומה, הוא — הלל הזקן, שקדם ליִשׁו בשנים מועטות.

לא כאן המקום לטפל בפרטות בתולדותיו ובעיקר פעולותיו של גדול־הפרושים. אני מוכרח להסתפק כאן בכאראקטריסטיקה הכללית שלו על יסוד חקירות, שעסקתי בהן במקום אחר (כ„היסטוריה ישראלית“, חלק שלישי, שהוכן לדפוס).

הלל אינו נביא־מוכיה או לוחם כביר וריבולוציונר־מהפך בעולם המדיני. חי הוא בימי הורדוס — ומתרחק מן הפוליטיקה, שהיא מסוכנת בימיו של העריץ הגדול. אין לו מעוף גדול ואין לו הקפ־רחב של פעולה

<sup>1</sup> עיין: יוסף קלוזנר, רגע גדול בחיי־האומה („השלח“, כרך כא, עמי

עולמית. אין לו אינטרסים אנושיים-כלליים מרובים ואין הוא אוסר מלחמה ברע המדיני. אבל הוא מחדש גדול בעולם-המוסר ובחיים הפנימיים של עם-ישראל. אם הפתגם, מה ששנוא לך אל תעשה לחברך<sup>1</sup> מחדש הוא על-ידו מעיקרו — הוא דבר מוטל בספק; כבר היה פתגם זה מנסר בחלל-האוויר של ארץ-ישראל מימי ספרטוביה. אבל הלל הכריז עליו ופרסם אותו בלשון העממית של הזמן, ומטנו בא גם לישו, שנסח אותו בנוסח חיובי. ואולם לא זה העיקר. העיקר הוא — הרשום העממי הרך של כל תפיסת-עולמו הרוחנית. אופטימיזמוס מוסרי, שנעשה יסוד-קיומה של היהדות בגלותה המרה, אמונה עמוקה בצדק האלוהי, בטחון נפלא בהשגחה עליונה, יחס נוח לבני-אדם, קורבה אל העם ואמון בו, ענוותנות, טוב-לב בתור תכונה מתמדת, שמחת-חיים, אמונה בכחו של הפרט, ועל כולם — רוך, פשטות ואהבת-הבריות, — הרי זה זר של תכונות נעלות, שקשה למצוא כדוגמתו אף במעולים שבבני-האדם, מחנכי האנושיות ומשרי-דרכיה. כל העממיות של הסופרים והפרושים כאלו נצטמצמה ברוחו של הלל ונעשתה בו שיטה חזנית. תורת-היים היתה לו היהדות ולא תורת-מֶט, תורת-עם ולא תורתם של תלמידי-חכמים בלבד. הכל צריכים ויכולים ללמוד, את הכל צריך לקרב לתורה. אף את הגרים אין להרחיק מישראל, ואף את הפועלים הפשוטים יש לקרב לתורה<sup>2</sup>. אין להתרגז ואין להתרעם, אין להתיהר ואין לראות את העולם מתיך אספקלריה שחורה. העיקר הוא — להיטיב לבני-אדם, אבל חייב אדם להיטיב גם לעצמו. אין לרדוף אחר תענוגות-גשרים, כי מרבה בשר, נכסים, נשים ועבדים גורם רעה לעצמו. אבל לראוג לצרכי-הגוף הרי זה לגמול חסד: מצוה היא כשאר המצוות לרחוץ בכית-המרחץ, שהרי בצלם-אלהים נעשה אף גופו של אדם וצריך לשמור צלם זה בנקיות ובטהרה<sup>3</sup>. זוהי היהדות המוסרית שלאחר הנביאים עם עממיותה הנוחה, עם קרבתה להעם, עם טוב-לבה והאספקלריה המאירה שלה. עממיות נוחה זו רחוקה היא מן העממיות הנבואית: הנביאים הם מגיני העם ומציליו מידי עושקיו, אבל הם מרוקמים על העם יותר מדאי ואי-אפשר שישכנו בתוכו, שהרי מתרעמים הם למראה חסרונותיו הגדולים ומדברים עמו משפטים. העממיות ההללגית אינה תבֶּענית כל כך ביחס אל העם; היא מעורבת

<sup>1</sup> עיין הספור הנאה באבות דרבי נתן, נוסח ב', סוף ספיו, הוצאת שכסר, עמ' 54.

<sup>2</sup> ויקיר, סליר.

עם הבריות ומשתפת את העם בכל דבר: היא שוכנת בתוכו. הנביא הוא הסניגור והלווחם הכביר בעד העם; הלל הוא רק אחיבכור של העם, שהוא חי עמו ונלחם עמו יחד ויוצר עמו — והוא כמותו. אילמלא עממיות נוחה ורכה זו לא היתה היהדות יכולה להתקיים בנלותה, בלא שלטון מדיני ובתוך רדיפות נוראות. אך המונים מסורים לתפיסת־עולם זו של הלל מדעת ושלא מדעת יכלו להעשות נושאים המתמידים של היהדות התלושה מן הקרקע ולהצילה דור אחר דור, מפני שיהדות עממית זו נעשתה להמונים עצם מעצמיהם ובשר מבשרם.

וכך הובלט לפנינו גם הרמיון וגם ההבדל שבין הלל לישו<sup>1</sup>. עד כמה ישו מתרחק מן הפוליטיקה ועד כמה שאהבת־הבריות ומעשה־הטוב הם לו עיקר גדול, יוצא הוא בעקבותיו של הלל. ואולם ישו אף הוא תבעני הוא ביחס אל האומה בכללה כהנביאים ועוד הרבה יותר מהם. הוא דורש מבני־אדם, שיתפשטו מעצמותם, שיפקירו את נכסיהם, שהרי רק העניים והעלובים יִגְנוּ לטלכות־השמים, ולסוף, שהמהגנים הדתיים, שהעם חי עליהם, תתכטל חשיבותם בפני המוסר המופשט ומעשה־הצדקה; ובזה קרב ישו חלק מן העם ודחה חלק יותר גדול ממנו. ובעוד שהלל מקרב את העם הפשוט והתמים והירא את האלהים בלא חכמות, אבל מרחיק הוא את הבור' ואת, עס־הארץ', זה שמתעקש בבערותו וזה שבא מתוכה לירי יראת־ה' מופרות והסירות של שטות, מוצא ישו הפץ בבורים ועמי־ארץ מכל המינים דוקא. גם ששון־החיים ואופטימיסמוס מוסרי גמור אינם נחלתו של ישו. עבדו את העם בשמחה! — הלל היה יכול להסכים לכך בכל לב; ישו ודאי היה לבו מהסס על כך. וכשאני לעצמי — מה אני? — יכול היה להיות פתגמו של הלל ולא של ישו. שאר בני־האדם הם לישו הכל, אבל האומה, הצבור הלאומי אינם בשבילו ולא כלום. ואולם יש עוד הבדל עיקרי בין הלל ובין ישו, שהוא במובן ידוע גם הבדל בין הלל ובין הנביאים. ככל מסדרי חמשה חומשי תורה וככל הסופרים והפרושים מימי עזרא ותלמידיהם ותלמידי־תלמידיהם ועד זמננו, אין הלל מבדיל בין המוסר ובין הדת מצד אחד ובין העיון ובין המעשה מצד שני. הכל דת בשבילו — ואהבת לרעך כמוך' ושאלת

<sup>1</sup> פראנץ דילטש, (Franz Delitzsch, Jesus und Hillel. 3. Aufl. Leipzig 1879), טרח לעמוד על עיקר ההבדל שבין שני אלה. אבל אי־אפשר היה לו, לנוצרי מאמין, להתייחס באופן שזה אל שניהם.



הסמיכה, מסירות־נפש לטובת עני בן טובים ודיני נידה וחלה, מקוואות ונגעים. הלל, בעל דעלך סני', הוא גם בעל שבע מדות: קל וחומר, גזרה שוה, בנין אב, כתוב אחד ושני כתובים, כלל ופרט, כיוצא בו במקום אחר ודבר הלמד מענינו<sup>1</sup>; וזוה בנה אב לכל היהדות הפרושית. לא הוא היה המתחיל בזה. כשם שבתורה באו דיני קרבנות ואסור מאכלות ידועים בצד דיני אהבת־גרים, לא תקום ולא תסור, השבת המשכון ועזרה לחמור של השונא—כך באו ביצירותיהם של הסופרים והפרושים דיני מוסר וצדק ודיני נגעים ואהלות בערבוביה. ואם יש עוד יסוד לחשוב, שעד ימיהחשמונאים היו חמשה חומשי תורה ענין לדיינים, ותהלים, משלי ואיוב, קהלת ודניאל, שנבראו בימי הסופרים הקדומים, לא עסקו בדינים כלל מפני שטפלו רק בשאלות עיוניות, רובן (משלי, איוב וקהלת) אנושיות־כלליות ומעוטן (תהלים ודניאל) עבריות־לאומיות—הנה מימי החשמונאים ואילך, בתור ריאקציה כלפי גזירות־היוונים, התחיל ערבוב גמור זה של רת במוסר, שעקבותיו כבר נודעו בספר־היובלים. עריצותם של הורדוס והמטשג'חים, שהרחיקו מן הפוליטיקה בזרוע, עוד הזקו נטיה זו. ואולם לא היה כהלל, שהעמיד את הדינים הדתיים ואת הצווים המוסריים בשורה אחת. בשבילו לא היה שום הפרש בין אלו להללו. דעלך סני לחברך לא תעבד—זוהי כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא, זיל גמור. אף הענינים שבין אדם למקום, אף דיני נגעים ומקוואות וקרבן־פסח כלולים בתורה והישובים בה כענייני־המוסר היותר נעלים. מִפֶּה קדוש אחד יצאו, מפי הגבורה, ואין שום הבדל ביניהם. דבר זה, שכבר הרגישו בו תלמידי־עזרא מתחלת בית שני, בא לידי גילוי עצום אצל הלל הזקן ונעשה חוק ולא יעבור ליהדות כולה. הסופר והפרושי, והתנא אחר־כך, עד הרמב"ם ועד הרב העברי של ימינו, הוא גם מלמד, גם מחוקק, גם דיין, גם סופר, גם רופא (דיני־מַרְפּוֹת), גם שופט, גם נוטריון (גיטין־שים ושטרות), גם דרשן וגם כהן מורה־צדק לעדתו. את כל אלה הוא כולל בעצמו בתור יודע תורה, שהרי התורה אינה רק ענייני־אמונה בלבד, אלא גם עניני דין ומשפט ומדע וענייני־מדינה מכל המינים. המדינה והדת, החיים האזרחיים והחיים הדתיים יתלכדו בה ולא יתפרדו. הלל הוא המלמד, שואהבת לרעך כמוך—זוהי

<sup>1</sup> ברייתא של ר' ישמעאל, ז', בראש הספרא, על־פי הנוסח של הראב"ד; תוספחא, סנהדרין, ז', י"א (עיי' A. Schwarz, Die Hermeneutische Induction in der Talmudischen Litteratur, Wien 1909, S. 5, Anm. 2)

כל התורה כולה, והוא המתקן פרוזבול וקובע שעורם של מים שאובים. זו חולשתה של היהדות. על־כן לא נתפתחו בתוכה מדע מדיני ומשפט מדעי וחכמה חולונית בתור תכליתות לעצמן, ועל־כן קשה היה לה להנהיגה המדינית היהודית להתקיים בצד ההנהגה הדתית התקיפה: המלכים־הכהנים מבית־חשמונאי בעל־כרחם נעשו צדוקים, ומלכי־עַרְב ומלכי־חבש ומלכי־הפּוֹרִים, שנתיחדו בימי־הבניים, לא יכלו להחזיק מעמד. ואולם זה גם כחה של היהדות. על־ידי כך נעשתה מעור אחד ככל הנוגע לרוחניות וחדרה אל כל פנות־החיים. על־ידי כך הרסה את המחיצה בין הדת ובין החיים ועשתה את החיים דת ואת הדת — חיים. הקודש לא נתחלל, אבל נעשה ארצי יותר, והחול נתקדש בקדושתה־מצוה. וכל זה עשה את היהדות לאומית ועממית כאחת: כל העם בכל דרכי־חיו נעשה חדור ומחודר על־ידיה וראה בה נחלת־אבות וסדר־חיים עממי כאחד. ועל־כן נלחם על קיומה בתרף־נפש, שקד על בנינה בקבוץ והפיץ את ידיעתה ואת המעשה הכרוך בידיעה זו בין שדרותיו היותר רחבות.

בדור של התלהבות לאומית פָּנַז שנתגלתה בין העם בימי הנסיון להעמיד צלם בהיכל, מצד אחד, ובדור של דלדול כלכלי וירידה מדינית, מצד שני, ודאי היו בהמוני־העם הרבה אנשים בעלי רגש־אמונה חי וחם, שלא היו יכולים להעריך את שני צדדיה של הפרושיות. לבותיהם הרָגְזִים התקוממו על העובדה, שיש פרושים לא מעט, שהמצוות המעשיות הן להם הכל ובמצוות המוסריות הם מזלזלים. הרי התלמוד עצמו מדבר על "מכות־פרושים" ועל פרוש מה חובתי ואעשנה; וספר פרושי (או) לכל היותר, איסיי, או קנאי, כלומר, פרושי־קיצוני) כ, עלית משה מדבר אף הוא על אנשים הנפים וצבועים, שמשתררים על העם, בולעים את נחלת העניים ואומרים, שעשו זאת מחמלה, אנשים, שדיהם ולבותיהם עוסקים בטומאה, ופיהם מדבר עתק, והם אומרים: אל תגעו בי, כי לא תטמאוני! (1). הרי הניע הדבר לידי קיצוניות זו, שש מאי הזקן, מִסֵּד בית־מדרש גדול בישראל, כשילדה כלתו בן בסוכות או קרוב להג זה ועדין היתה היולדת (שדרך אנב, בתור אשה היא פטורה ממצות סוכה) מוטלת במטה, פיחת את המעזיבה וסיכך על גבי המטה

(1) עלית־משה ח' ט'—י'. ועיין: J. Klausner, I Farisei nella Assump-  
tio Mosis, Rivista Israelitica, III, 222—223. (ועיין שם גם הערותיו של צים חיות.)

בשביל הקטן, כלומר, כדי ש'ישב' (כלומר, ישכב) תינוק בניומו בסוכה!<sup>1</sup>). קיצוניות זו עוררה את הרעיון, שדקדוקי־העניות במצוות קלות וחמורות בלעו את האמונה המהורה ואת המוסריות האמתית. וכשם שהנביאים, אף־על־פי שלא התנגדו למצוות מעשיות בעצם, קראו: למה לי רוב זבחים, אם אינכם שופטים משפט־צדק ליתום ואינכם רבים את ריב־האלמנה? — כך אף חמוטי־האמונה של הזמן ראו בעל־כרחם בפולחן היתר של המצוות המעשיות סכנה לטהרת־המדות ולרוממות־הרוח. ואנשים אלה יצאו לא רק בעקבות הנביאים הלאומיים הקדומים, אלא אף בעקבותיהם של הנביאים העממיים המאוחרים, אלה מחברי הספרים החיצונים מן הפרושים ומן האיסיים, שעסקו במצוות מעשיות אך מעט לערך ולעומת זה הרבו לעסוק בדברי־מוסר, בשאלות העולם הבא, שכר ועונש, גן־עדן וגיהנום, יום־הדין וחבלו של משיח, קבוצת גלויות ויסות־המשיח. ענוי־ארג' אלה לא היו מוכשרים להלחם בעד חירות עמם ברומים התקיפים, והיעודים המשיחיים באו להם במקום פעולות של שחרור. ביעודים אלה היה הדמיון העממי מוצא את ספוקו. אבל הוא היה מצפה להתקיימותם על ידי אישיות גדולה, שתראה נפלאות ותנאל את עס־ישראל ואת העולם כולו מן השעבוד ומן הרע כאחד בעזרת כח שלמעלה מן הטבע. זו היתה הלאומיות היחידה, הדמיונית, שנשארה חיה בלבותיהם של ההמונים התמימים, העניים, מרובי־האמונה ומעוטי־הפעולה. והמצב המדיני הירוד של העם, שעבודו מצד אחד וסוורו מצד שני, הכניס קרע לתוך השאיפה המשיחית, שהיא לאומית בעצם: המוסריות הקשורה במשיחות העברית (מלכות־שמים) במובן שלטון הצדק המוחלט) קבלה נטיה אוניווירסאלית, נטיה לצד האנושיות כולה, מצד אחד, ומצד שני קבלה נטיה אינדיווידואלית, נטיה לצד התקוה האישית, שהפרט יקבל בעולם הבא שכר על מעשיו הטובים ועונש על מעשיו הרעים. שכרה וענשה הריאליים של האומה בעולם הזה נעשו מעט־מעט, שלא מדעת, רחוקים יותר מדאי, כמעט דבר של הזיה ושל מסתורין. ומחוג זה של ענוי־ארג' יצא ישו מנצרת והביא את כל ההשקפות הסבוכות והתוססות הללו לידי בטוי נמרץ ומיוחד במינו.

<sup>1</sup> משנה. סוכה. פי, מיה.





ס פ ר ש ל י ש י :

ראשיתו של ישו ויוחנן המטביל.



## I. יְלֻדוֹתָו וּבְחָרוֹתָו שֶׁל יֵשׁוּ.

יהושע, ישוע או בקצור ישו<sup>1</sup>) נולד בימי אבנוסמוסקיסר, לערך 4—2 שנים קודם ספירת-הנוצרים (שהרי ספירה זו אינה מדויקת ונקבעה אך במאה הששית לספה"נ על-ידי הנזיר דיניסיוס הקטן<sup>2</sup>), בעיר הגלילית הקטנה נצרת. עיר זו לא נזכרה בתלמוד בשום מקום זולת בשם-התואר, הנוצרי<sup>3</sup> או, הנצרי<sup>4</sup>, שכך נקראים תלמידיו של ישו גם בערבית (نصراني, רבים نصاري)<sup>5</sup>; ואולם היא נזכרה בקינה<sup>6</sup> העתיקה לתשעה באב של הפייטן הקדום ר' אליעזר הקליר (לפי החקירות האחרונות — מן המאה השביעית לספירת-הנוצרים)<sup>4</sup> בשם, איכה ישבה חבצלת השרון<sup>7</sup>, שהיא מיוסדת על ברייתא עתיקה בדבר כ"ד המשמרות של הכהנים מן המאה השלישית לספה"נ<sup>8</sup>. בה אנו קוראים בפסיקא י"ח: ובקצוי ארץ נזרית (נ"א גזירת-משמרת) נצרת<sup>9</sup> (נקוד כזה מצרכת החריזה של כל בית י"ח, וכן בפשיטא); ולפי ברייתא זו, היתה בנצרת משמרת של כהנים מבית-הפסעץ (דבריהימים א', כ"ד, ט"ו)<sup>6</sup>. יש דעה, שעיר

<sup>1</sup> ההשקפה הרווחת, ש"ישו" אינו אלא שם של גנאי במקום יהושע-ישוע מסנו שהוא ראשי-תיבות: "למח קמו וזכרו", אינה אלא פעוּת, שבאה מתוך חדוד של בעל-גמטריאות, בדומה לזו שבנוסחאות המאוחרים של "תולדות ישו", שעל פיהם השם "ישו" (כפי בסווי בגרמנית!) הוא: "למח זכרו וימח קמו"! (עיון: S. Krauss, "השם ישו אצל העברים", במיע: RE J, LX והוספתו של פוזנאנסקי שם, עמ' 160). השווה השם רות=רעות (רעה), סימון=שמעון, שסאי=שמעיה, ועוד (דירנבורג, משא ארץ-ישראל, עמ' 46, הערה 2); אושיא-אושעיא (J. Mann, The Jews in Egypt and in Palestine, Oxford 1920, I, 15, n. 4). קצור מעין זה הוא שם "יוסי" מן "יוסף".

<sup>2</sup> עיון: R. W. Husband, The Prosecution of Jesus, Princeton 1916, pp. 34—69.

<sup>3</sup> השערות של גריץ (M G W J., XXIX, 483) ושל נייבואר (Géographie de Thalmud, pp. 189-190), ש"בית-לחם ציורה" שבתלמוד ירושלמי (בגילה, ס"א, היא) היא בית-לחם נצרייה (של נצרת), נדחתה על-ידי S. Klein, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas, SS. 48-49.

<sup>4</sup> שהרי ינאי רבו פרח "לא יאוחר מן המחצה השניה שר המאה השביעית" (ישראל דודזון, "מחזור ינאי", ניו-יורק תרע"ט, המבוא האנגלי, עמ' XII).

<sup>5</sup> עיון: S. Klein, Beiträge, SS. 8—20.

<sup>6</sup> שם, עמ' 74, 95, 102, 107.

נצרת לא היתה ולא נבראה וישו היה אֶל־הפולחן של כתר־הנזירים; ומזה בא השם: Nazarenos, Naziraios, שהרי מתיא (ב', ג') אומר: ויבוא (יוסף עם ישו) וישב בעיר הנקראת נצרת למלאות הדבר הנאמר על פי הנביאים: כי נזיר (Nazwroqios) יקרא. ובכן כבר ערכנו האיוונגליונים, נצרת' ב, נזיר' 1). ואולם השם, נצרת' בקינתו של הקליר, שהיא בנויה על ברייתא עתיקה, כאמור, ושם־התואר, נוצרי' או, נצרי' בתלמוד ובערבית מכחישים השקפה זו. לדעתו של ד' א' ל' מ' 2), היה שמה בעברית, נוצרה ולא, נצרת', ומזה—נוצרי', ובארמית היה שמה, נצירה' (כמו בערבית כיום) או, נצירת', ומזה Naziraios ולא Nazoraios. ואולם, לדעת, לא דקדק האיוונגליוני כל־כך בדבר, אם אפשר להוציא מלת נזיר' מן, נצרת' או מן, נצירה': העיקר היה לו, שיש כאן איזה דמיון שהוא, כמו שבעל־התלמוד נוהגים בדרשת־השמות. ונזיר' היה חשוב בעיניו של האיוונגליוני משני טעמים: ראשית, שמשון הנזיר היה גואל ומושיע את ישראל—ואף ישו הוא גואל ומושיע; ושנית, נזיר־אֶחיו' 3) הוא נושא נזר, ובכן מלך המשיח. אבל אפשר גם כן, כי Nazoraios הוא מן, נצ'ר', ומתיא, ב', כ"ג, מרמו על, ונצר משרשיו יפרה' 4).

העיר נצרת של עכשיו אינה עומדת בדיוק במקום שעמדה העיר העתיקה, שחרבה בזמן קדום ונבנתה מחדש במאה ה"ב או ה"ג קצת יותר נמוך מן העיר העתיקה, ששרידי חרבותיה עדיין הם ניכרים קצת למעלה מן העיר של עכשיו. את יפיה הנפלא כבר ציירו חכמים וסופרים לא מעטים 5). גם כותב הטורים האלה היה שָׂנוֹר מן היופי הנהדר של נצרת כשבקר אותה בליל־אייר נפלא בשנת תרע"ב 6). עוד היירונימוס הקדמון

1) E. Cheyne, Encyclopedia Biblica, s. v. Nazareth; W. B. Smith, The Prechristian Jesus, 1906; Brückner, Nazareth als Heimath Jesu, Palästina-Jahrbuch, VII, 1911, 74—84.

2) E. Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch, 2 Aufl., S. 162; Orte und Wege Jesu, 2 Aufl., Gütersloh 1921, E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, SS. 50—52, 1921, II. 423-5.

3) בראשית, מ"ט, כ"ו; דברים, ל"ב, ט"ו. 4) ושעיה, י"א, א'.

5) E. Renan, La vie de Jésus, Paris 1863, pp. 25—29; C. Furrer, Leben Jesu Christi, 3 Aufl. 1905, SS. 27—29; Dalman, Orte und Wege Jesu, SS. 57, 73—74.

6) יוסף קלוזנר, עולם סתהוה, אודיסה תרע"ה, עמ' 174—178.



קורא לה בשם, (פרח־הגליל<sup>1</sup>),—אמנם, על יסוד המלה, נצר משרשיו יפרה' שבתאור ה, חוטר מנוע ישי<sup>2</sup>; אבל ודאי גם יפיה הטבעי גרם לכך.—אף נצרת הרים סביב לה, כירושלים. אבל הרי הגליל התחתון, הרי זבולון ונפתלי, בהפך מהרי־יהודה המדכאים בגאונם, יש להם איזה רוך ואיזו נעימות שלא יתוארו. חורשות של תמרים, תאנים ורמונים מסביב לנצרת כיום הזה, ואף שדות חטה ושעורה בעלות שבלים נבוהות, אף אם לא מלאות; ובוודאי היה כך גם בימים מקדם, ובמדה יותר מרובה ויותר מרהבת עין. והמראה מעל ההר, שעליו התרוממה העיר העתיקה, הוא אחד מן היותר יפים שבעולם. — ובגללה מן העולם היתה נצרת, רחוקה קצת מ־דרך־הים הגדולה ואף מדרך־השיירות. עיירה גלילית שאננה ושלוחה, עובדת את אדמתה ואת גני־פריה ועושה בכל מדאכה, וזכאלו שקועה בעצמה, הוזה וחולמת. אכן, זהו מקום מתאים ללידתו ולמקום חיונות־ילדותו וחלומות־נעוריו. של מטיפ־מוסר ומתקן־עולם.

עד המאה הרביעית היתה נצרת עיר יהודית מהורה<sup>3</sup>. ועוד במאה הששית מהלל אנטונינוס (570) את יפי היהודיות מנצרת, שמצטיינות ביוחסן הנוח לנוצרים<sup>4</sup>. ידיעה אחרת אומרת לנו, שיצא שם רע לנצרת, ופתגם מתהלך היה: כלום מנצרת יכול להיות דבר טוב?<sup>5</sup>. ואולם זו דרכה של הסביבה במדינות הקטנות לגנות כל עיירה ועיירה באיזה חסרון משותף לתושביה. ומן התלמוד אנו יודעים, שבני־הגליל בכללם היו נחשבים בעיני בני־יהודה למעוטי־תורה, שומים, על־גילשון ובעלי מנהגים משונים<sup>6</sup>. ואפשר, שבעל האיוונגליון המאוחר על־פי יוחנן דן מן הכלל על הפרט ולא דקדק בשמועתו.

<sup>1</sup> עיין: Hieronymus, Epistola XLVI ad Marcellam.

<sup>2</sup> ישעיה, י"א, א'.

<sup>3</sup> כך מעיד: Epiphanius, Adv. Haereses, XXX. שהיו יהודים בנצרת במאה השלושית נראה מתוך הכתובת העברית, שנמצאה בה: סועס בר מנחם נוח נפשי (Klein, Jüdisch-Paläst. Corpus inscriptionum, Wien 1920, SS. 56—57).

<sup>4</sup> עיין: Dalman, Orte und Wege Jesu, S. 64.

<sup>5</sup> יוחנן, א', מ"ז.

<sup>6</sup> עירובין, נ"ג ע"א וע"ב; שבת, קנ"ג ע"א; מגילה, כ"ד ע"ב; נדרים, י"ח ע"ב ומ"ח ע"א; משנה, פסחים, פ"ד מ"ה, וגמרא, פסחים, נ"ה ע"א; כתובות, י"ב ע"א; ירושלמי, שבת, ס"ז, ה"ח (קרב לוסף הפרק); שם, סנהדרין, ס"א, ה"ב; שם, כתובות, ס"א, ה"א; תוספתא, כתובות, א', ד', ועוד.

כל הידיעות של מתיא ושל לוקאס, שישו נולד בבית-לחם, אינן אלא פרי ההשקפה, שבתור משיח אי-אפשר לו לישו שלא להיות בן דוד בית-הלחמי ושצריך לקיים את דבריו של מיכה הנביא: ואת, בית-לחם אפרתה וגו', ממך יצא מושל על ישראל<sup>1</sup>). בית-לחם שבגליל, שנזכרה במקרא<sup>2</sup>) ובתלמוד נתבארה בתור, בית-לחם צרייה<sup>3</sup>), שגריץ ונייבוואך חושבים אותה ל,בית-לחם של נצרת" וקליין — ל,בית-לחם הצעירה"<sup>4</sup>), נחשבה בעיני החכמים שונים<sup>5</sup>) לבית-לחם זו שבאיונגליון: בית-לחם שבגליל, שהיתה קודם המלחמה מושבה גרמנית, היא בעמק-עכו, כשתי שעות מנצרת; בה נולד ישו, לדעתם של החכמים הללו, ולא בבית-לחם יהודה, והאיונגליונים החליפוה בבית-לחם יהודה מפני שזו ספורסטת יותר. ואולם השערה זו אין יסוד מוצק לה. להאיונגליונים היה צורך גדול להוכיח, שישו, שקראו לו „משיח“ (Χριστός) ו„בן-דוד“, הוא מעיר בית-לחם, שאף דוד נולד בה. לפי ספוריהם של שני האיונגליונים, שמזכירים את בית-לחם בתור עיר-מולדתו של ישו (מתיא ולוקאס), נתעברה מרים אמו מרוח-הקודש; ואם אב גשמי אין לו — מה לו ולבית-דוד? — ואולם המשיח הוא בן-דוד גם לפי התלמוד, גם לפי האיונגליון; ובכן מוכרח ישו, לכל הפחות, להנלד בבית-לחם, עיר-מולדתו של בית-דוד.

אביו של ישו היה יוסף ואמו מרים. כך מעיד בפירוש כתב-יד סורי עתיק של האיונגליונים, שגילו הגבירות לואיס וג'יבסון במזר על הרסיני. במתיא (א', ט"ז) כתוב בו: ויוסף, שהבתולה מרים היתה ארוסה לו, הוליד את ישו הנקרא המשיח<sup>6</sup>). מכל ספוריהם של מתיא ולוקאס בדבר לידתו של ישו מרוח-הקודש אין מארקוס יודע כלום. אלו לעומת אלו עומדים ספורים אלה של שני האיונגליונים וספוריהם של היהודי אצל צלזום ושל, תולדות-ישו, שעל-פיהם היה ישו ממזר בן פנדירה (או פנטירה). ואלו ואלו נתהוו אך לאחר שנקבע בנצרות,

(1) מיכה, ה', א'.

(2) יהושע, י"ט, ס"ו.

(3) ירושלמי, מגילה, ס"א, ה"א.

(4) עיין למעלה, עמ' 237, הערה 3.

(5) עיין, למשל, A. Réville, Jésus de Nazareth, I<sup>o</sup>, 330.

(6) עיין: A. M e r x, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem

ältesten bekannten Texte. Berlin 1897. ועיין גם למעלה, עמ' 66, הערה 3.

שישו הוא לא רק משיח, אלא גם בן־אלהים; שהרי כל עוד שהיה נחשב למשיח בלבד, השתדלו להוכיח, שיוסף אביו הוא מגזע־ישי. בתור בן־אלהים אי־אפשר שיהא לו אב אנושי, ובכך—נולד מרוח־הקודש, שאמו נתעברה ממנו באופן בלתי־מובן לבני־תמותה, וכבר נתחבטו בזה הכתות הנוצריות היותר קדומות. והיהודים, שהיו אף הם בימים ההם מחוסרים כל רוח־בקורת והבנה היסטורית, אבל מזנתיאיסטים גמורים, אשרו את הדבר, שנולד בלא אָב, אלא שבמקום רוח־הקודש באה באגדותיהם בעילה אסורה. האמת היא, שישו היה ילד כשר ככל ילדי היהודים בגליל, שאף שם היו מחמירים בכל הנוגע לשמירת הארוסות, אף אם פחות מביהודה<sup>(1)</sup>. וההשקפה של הויפט, צ'מברלין וקאמינקא, שישו יכול היה להיות מזרע־הגויים<sup>(2)</sup>, שהרי הגליל היה, גליל־הגויים' ועוד בימי החשמונאים הראשונים היו בו בערך יהודים מועטים, אף היא מחוסרת יסוד. ראשית, היו יהודים מרובים בגליל עוד בימי יונתן חשמונאי, שהרי המלך דימיטריוס שוטט את המסים אף מיהודיה־הגליל<sup>(3)</sup>; שנית, מעולם לא מצאנו בתלמוד, שהוא מרבה לגנות את הגליליים, כמו שראינו למעלה, שיאמר עליהם, שהם גרים, לא מזרע ישראל<sup>(4)</sup>. ושלישית, אין באיוונגליזמים אף זכר קל לדבר, שבעורקיו של ישו נולו דמי־גויים'—מה שביניהם ובעיניהם של לוקאס ופולוס לא נחשב עוד לחסרון. הדבר ברור, איפוא, שישו היה ילד יהודי כשר מזרע ישראל, שהרי על כל פנים בימיו כבר היה מרובה באוכלוסים יהודיים גם הגליל. ותכונתו היהודית ודרכי־חיייו הישראליות מעידות על זה כמאה עדים<sup>(5)</sup>.

<sup>(1)</sup> עיין: כתובות, יב ע"א; חוספתא, שם, א', ד'; ירושלמי, שם, ס"א, ה"א. ועיין: א. ש. הרשברג, מנהגי האירוסין והנשואין בזמן התלמוד, "העתיד", ספר ה', עמ' 95—96. H. J. Nordin, Die eheliche Ethik der Juden zur Zeit Jesu; 96—95 (Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia, Band IV). Ethnologischer Verlag, Leipzig 1911, S. 47

<sup>(2)</sup> עיין: A. Müller, Jesus ein Arier, Leipzig 1904

<sup>(3)</sup> חשמונאים א', י"ז, ל' (ורגם חושב קויטש מלת. מן הגלילי' לנוספת, שהרי מלה זו מצויה בכל כתבי־היד של חשמונאים א'). עיין: Kautzsch, Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, I, 62, Anm. g

<sup>(4)</sup> עיין: B. Meistermann, Capharnaüm et Bethesda, Paris 1921, pp. 256—257 note 1. ועיין למעלה, עמ' 128, הערה 2, 129, הערה 1.

<sup>(5)</sup> עיין: L. Sofer, Welcher Rasse gehörte Jesus an? (Zeitschr. für Demographie u. Statistik der Juden, 1909, SS. 81—87)

יוסף, אביו של ישו, היה בעל-מלאכה, נגר (או חרש בלשון המקרא), ואף את בנו למד את אומנותו, כמו שהיה הדבר הניל בארץ ישראל בזמן ההוא וזמן מרובה אחריו וכמו שהיה הניל בכל העולם אף בימי-הביניים. מקרה מוצלח שמר לנו את הבטוי התלמודי: „נגר ובר-נגר“ ו, נגר בר-נגרין<sup>1</sup>). ויוסטינוס מעיד, שיוסף וישו היו עושים מרדעות ומחרשות, שעדיין היו קיימות בימיו<sup>2</sup>). ובכן יצא ישו מתוך השדרות של המוני-העם הפשוטים והעובדים בזעת-אפיהם והיה יודע בצערם, בענים ובעמלם.

היו לישו, לכל הפחות, ארבעה אחים: יעקב, יוסי, יהודה ושמעון. מהם ידועים לנו: יעקב, שנזכר על-ידי יוסף בן מתתיהו<sup>3</sup>) בשם „אחי ישו הנקרא המשיח“, והוא הוא שנקרא „אחי האדון“ ב,מעשי השליחים“ וב,אגרת אל הגאלאטים“<sup>4</sup>) ושנקרא, לפי קלמן האלכסנדרוני, בשם „יעקב הצדיק“<sup>5</sup>), — אדוק בדת-ישראל ובקיום המצוות המעשיות, וביחד עם זה מכת ה,אביונים“ והסגפנים. כנראה, מתחלה לא האמין בישו ואך לאחר ההצלבות ולאחר הצלחת הכנסיה הנוצרית הקדומה נלווה אליה ונעשה ראש-הכנסיה בלא שסר מחוקי-היהדות, באופן שכשנהרג הוא ביחד עם חבריו הנצרנים על-ידי הכהן הצדוקי חנן בן חנן בתואנה, שהפיר דת, התמרמר העם על הכהן הגדול, מפני שהעם ידע את צדקתו של יעקב זה<sup>6</sup>). בדבר יהודה אחיו של ישו, ידוע לנו, שאף בני-בניו רדף דומיציאנוס קיסר מפני ששמע, שהמשיח יסיר את עול-רומי מעל צואר ישראל ושיהיה מבית-דוד; והרי הנוצרים בסוף המאה הראשונה חשבו את ישו לבן

<sup>1</sup>) עבודה זרה, ג' ראש עיב; ירושלמי, יבמות, פ"ה, ה"ב.

<sup>2</sup>) עיין: Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone Judaeo, c. 88. יוסף הלוי (ירושלים לראימ לונץ, שנה ד', תרנ"ב, עמ' 11—20) סובר, שהעיר „נצרת“ אינה אלא „נצרת“ ו„גיניסר“ אינו אלא „גיא-נצר“, על שם הנגרות ונסירת העצים.

<sup>3</sup>) קדמוניות, כ"י, ט"ו, א"י. ועיין למעלה, עמ' 53—55.

<sup>4</sup>) מעשי-השליחים, י"ב, י"ז; מ"ו, י"ג; כ"א, י"ח; אל הגאלאטים א"י, י"ט; ב"י,

ט' ו"ב.

<sup>5</sup>) עיין: Eusebius, Hist. Eccl., II, 1.

<sup>6</sup>) ההשקפה, שיעקב לא היה אחיו ממש, אלא אחיו-חורגו או קרובו של ישו, באה מתוך החמיה: האריך יכלה מרים ללדת עוד בנים בדרך השבע לאחר שפעם זכתה ללדת כרוה-הקודש? ἀδελφός? („אח“) כפי יהודים כותבי-יווניות בזמן ההוא הוא אח ממש.



דוד, וכן גם את כל משפחתו<sup>1</sup>. כפי שנראה מכתוב אחד באיוונגליון<sup>2</sup> ומדבריו של פוילוס<sup>3</sup>, היה ישו „הבכור בתוך אחים רבים“. גם, לכל הפחות, שתי אחיות היו לו, שהיו, כנראה, נשואות לבני נצרת<sup>4</sup>. יוסף למד לישו בנו לא רק אומנות, אלא גם תורה, כדרך הימים ההם, כדי לקיים מצות „ושננתם לבניך“. מימי שמעון בן שטח היה קיים בית-ספר בירושלים; אבל בת-י-ספר בכל עיר ועיר—זוהי תקנתו של הכהן הגדול יהושע בן גמלא, כשלושים שנה אחר צליבתו של ישו<sup>5</sup>. ואולם אפשר, שיוסף, בתור בעל-מלאכה גלילי, היה מ-מעוטי-תורה ולא יכול „לשננה לבנו“, וישו למד תורה מפי „חזן-הכנסת“ בעירו, שהיה גם מלמד-תינוקות כדרך ארעי, אפשר, אף קודם לתקנתו של יהושע בן גמלא. אין ספק בדברי ישו יָדע את התורה והנביאים ואף את ספר תהלים והיה לו מושג גם מספר דניאל וחזיונותיו, ואפשר גם מספר-חנוך; אבל אפשר, ששמע את התורה נקראת עברית ומתרגמת ארמית, בלשון המדוברת כפיו, בבית-הכנסת של נצרת (כמעט לא היתה אז עיר יהודית בלא בית-הכנסת); שהרי כל הבטויים של ישו, שנשתמרו באיוונגליונים בלשונו ממש, ארמיים הם. למשל: „טליא קום (קומי)“, „אפתח“, „ריקא“, „רבונא“, ועוד, ובשעת ההצלבות הוא קובל בפסוק מתהלים בארמית: „אלהי, אלהי, למא שבקתני“ לא: „אלי, אלי, למה עזבתני“ בעברית<sup>6</sup>. ושהגליליים היו ניכרים בלשונם (הארמית) ביהודה—דבר זה יודעים גם התלמוד<sup>7</sup> וגם האיוונגליון<sup>8</sup>. יוסף אביו מת על ישו, כנראה, בשעה שישו עדיין היה קטן. בעוד שמרים אמו נזכרת במהלך-המאורעות של חייו ואף לאחר הצלבותו, ואף אחיו ואחיותיו נזכרים עמה ולבדם, לא נזכר אביו זולת בשעת-

<sup>1</sup> כך מביא Eusebius, Hist. Eccl., III, 19—20. בשם היגיסיוסוס, מן

המאה השניה לספירה.

<sup>2</sup> יוקאס, ב' ז' (ובניא—גם במתיא, א' כ"ה).

<sup>3</sup> אל הרומיים, ח' כ"ט.

<sup>4</sup> מארקוס, ו' ג'.

<sup>5</sup> עיון למעלה, עמ' 195, הערה 1.

<sup>6</sup> תהלים, כ"ב, ב'—מארקוס, מ"ה ל"ד. עיון על זה: Arnold Meyer,

Jesu Muttersprache. Leipzig 1896; Schulthess, Problem der Sprache Jesu, 1913.

<sup>7</sup> עירובין, נ"ג ע"ב.

<sup>8</sup> מארקוס, י"ד, ע' מתיא, כ"ו ע"ג.

לידתו. וקשה לחשוב, שאָביו לא נזכר בכוונה, כדי שלא יהיה למכשול להאגדה בדבר לידתו מרוח־הקודש, שהרי אף הזכרת אָחיו ואחיותיו היא מכשול כזה, אף אם במדה פחותה מזו. בעל־כרחנו אנו אומרים, שמת עליו אביו בילדותו. ולעומת זה מרבה הוא לדבר על אהבת־אב לבנים ואף פעם אינו מדבר על אהבת־אם. אמנם, האב הוא האלהים; אבל אפילו ה, בן האובד אינו מתקבל באהבה על־ידי אמו. על־כרחנו אנו אומרים, שזכר אביו של ישו יקר היה לו מאמו החיה, שלא הבינה אותו והוא דחה אותה מעליו כשבאה היא ואָחיו לתפסו (עיין להלן).—ומאחר שהיה בכור לאבותיו, מוכרח היה לפרנס במלאכתו, מלאכת־הנגרות, את אמו האלמנה ואת אָחיו ואחיותיו, היתומים הקטנים<sup>1</sup>. בתורה ועבודה אלו בלה ישו את ימי ילדותו ובחרותו בעיר הקטנה והאובדת בין הרי־הגליל. הדר־הטבע של נצרת השפיע עליו שלא מדעתו; ואם הוא מדבר אחר־כך על „שושני־שדה“, שלובשות בגדי־צבעונים, שלא לבש שלמה המלך בכל הדרו<sup>2</sup>, ואם רוב המשלים הנחמדים שלו סובבים על זרעים ונומעים, על תאנה וחרדל, על חטים וזונים,—הרי זה מוכיח, שהיה לבו נתון להשדות והכרמים הנחמדים ולהטבע הנהדר בשלל צבעי־פרחיו שבקרבת נצרת. ואמנם, המחזה המתגלה לעיניו של העולה על ההרים שבקרבת נצרת של עכשיו הוא מן היותר נפלאים שבארץ־ישראל. ממזרח—נבעות לא־רמות משתרעות עד לים־התיכון, שפִּי־תכלתו מכסופים לאור החמה הכרה. מדרום—עסק־יזרעאל, שמעוטר הרים חשופים הוא נראה בשפעת צמחיו ואילנותיו הרעננים כים ירוק, שחופים כתומים לו. ואת העמק עוטרים נבעת־המורה, שנה־הקרב של גדעון, והרי־גלבוע, שעליהם נפל חלל שאול המלך. ממזרח—הר־תבור, שמתעגל ומוריק בחורשתו הדלולה. לדרומית־מערבית—הכרמל היערי, שכאילו הוא נופל המימה, אל הים־התיכון. במזרח הרחוק, מעבר לירדן, נראים הרי־הגלעד החשופים והכתומים, שכאילו נחרשו תלמי־תלמים על ידי שפך החולות הנשאים ברוח מן המדבר. בצפון—הרי־נפתלי, הרי הגליל העליון. ועל קצה גבול האופק הצפוני מלבין ומכסיף ראשי־השיבה של ההרמון, והרחק־הרחק—אף של הלבנון.

<sup>1</sup> השווה מארקוס, ו', ג', שבו נקרא ישו „החרש“ (הנגר). לעומת מחיא, י"ג. נ"ה, שבו הוא נקרא „בן־החרש“ (בר־נגר).

<sup>2</sup> מחיא, ו', כ"ח — כיס. עיין על מהותן של „שושני־שדה“ אלו: Dalman.

זהו מחזה נורא בהודיפיו ואי־אפשר שלא השפיע על ישו, ויהא אפילו שלא מדעתו: הקדמונים בכלל והיהודים בפרט לא היו מסתכלים בטבע במחשבה תחלה, כדי ליקנות מזוה, כמונו היום. ואמנם, נשאלו לנו שמועות רחוקות מזמן יותר מאוחר, שישו היה מתבודד בהרים והיה מבלה את הליכה תחת כפת־השמים הזרועה כוכבים בתפלה, שבוודאי היתה מתלווה בהשבוך־הנפש ובמחשבות על האדם והעולם<sup>1</sup>. אז התחסמה נפשו הצעירה והמבקשת את אביה שבשמים. מופרש מן העולם הגדול על־ידי ההרים, בתוך טבע נאה, רך ושאנן ונוגה בשאננותו, בתוך עם עובד־אדמה ומסתפק במועט, מוכרח היה ישו הצעיר להעשות חולם והוזה וחושב מחשבות לא על עתידות־עמו, שהיה רחוק מסערתיו המדיניות, לא על העול הכבד של הרומיים, שכמעט לא הגיע עדיו, אלא על דאגת הפרט לנפשו ועל, מלכות־שמים<sup>2</sup>, מלכות שלא מעולם זה... הרי־היורה המדכאים בגאונם, סביבות ירושלים האיומות והצחיחות יצרו את הנביא הלוחם, התקיף, המעמיד את רצונו נגד רצון כל העולם, המתרעם על עושק־משפט בחברה, המנבא לנקמה בגויים ותוכחות בלאומים. ואולם הרי־הגליל המרהיבים את העין והמרחיבים את הלב, סביבות־נצרת, שעם כל הדר־גאונן יש בהן רוך ונעימות ושלווה, נצרת, שהיא סגורה ומסוגרת בין הריה, שכל הסערות והמלחמות הגיעו עדיה אך כבת־קול רחוקה ועמומה, נצרת, זו קרן־הזווית הנחמדת, אבל הנדחת והשכוחה מלב, — הרי־הגליל וסביבות־נצרת יכלו ליצור רק את החולם לתקן עולם במלכות־שדי בלא התקוממות לרומיים התקיפים, בלא תקומתה של האומה, רק על־ידי תקונו הפנימי של הפרט בלבד<sup>3</sup>.

אבל זולת השפעתו של הטבע, השפיעו על ישו עוד שני כחות עצומים: התורה והחיים. לב ער ודמיון עז היו לישו, והקריאות (בעצמו או מפי אחרים) בספרי־הנביאים היו מלהיבים את רוחו. תוכחותיו של ישעיהו הראשון ותנחומות־האל של ישעיהו השני, סבלות־יסוריו של ירמיהו וחזון־דמיונו עם זעם־עונו של יחזקאל, תלונותיו וגעגועיו של ספרת־הלים, יעודיו החזיוניים של דניאל, ואפשר, אף של ספר־חנוך, ביחד עם חלקי תורת־משה המלאים אהבת־אלהים ואהבת־אדם, — כל אלה הרהיבוהו והלהיבוהו, העטיקו את נפשו והעשירו

<sup>1</sup> לוקאס, וי, י"ב.

<sup>2</sup> עיין: יוסף קלוזנר, עולם סתהוה, עמ' 174.

את רוחו. — והגליל היה אז, בימי ילדותו ובחרותו של ישו, זמן מועט אחר הפרעות, שבאו מיד אחר מיתתו של הורדוס ובימי ספירת־קוויריניוס, שגרמה לצמיחתה (או, יותר נכון, להתחדשותה) של כת־הקנאים מיסודו של יהודה הגלילי, — הגליל כולו היה אז כמדורת־אש מרוב בלתי־מרוצים ומורדים ומבקשי־אלהים. אמנם, הסערות הקשות ביותר לא הגיעו עד העיירה הקטנה שבהרי הגליל התחתון; אבל בת־קולן הגיעה והגיעה. החיים היו קשים מחמת רוב המסים; והמחלות והעניות, והאלמנות השכולות והבנים היתומים, והשדות העזובות, נתרבו ונתעצמו מרוב המלחמות והמרירות. רוב העם נאנק דום תחת משאו הכבד. ורק תקוה אחת מלאה את לבו: עוד מעט, עוד מעט, עוד מעט ויבוא, 'יוס־הנחמה' במונח המדיני, הכלכלי והרוחני כאחד — יבואו, 'מות־המשיח' ו'מלך־המשיח' יופיע בכל עוז־שלטונו ובכל רוממות־מוסרו וישים קץ לכל היסורים והמחסורים, לכל השעבוד והרשעה. ישו, שיצא מתוך ההמון וחי בתוך ההמון, יודע בצערו ובמכאוביו ואִמון על הנביאים עם יעודיהם ותנחומותיהם, ודאי חשב מחשבות הרבה על המצב ודמיונו צייר לפניו את הגאולה בצבעיה המזהירים, המדיניים כהרוחניים; ובתור אחד מ'ענוי־ארגן' ודאי היתה בלבו ההכרעה לצד הרוחני שברעיון המשיחי, רעיון־הגאולה. אפשר, כבר אז נצנצו בלבו דמוי־דמיון, שאף הוא—כהרבה גליליים אחרים— ראוי להיות גואל לישראל: גואל רוחני, שעלידי גאולתו הרוחנית יביא את הגאולה המדינית מאלוהים. דבר זה יכולים אנו אך לשער, על־פי מה שהיה אחר־כך, כשכבר מלאו לישו כשלושים שנה. ידיעות ברורות מחייו ומעשיו עד שנתגלה יוחנן המטביל אין לנו. ספורו של לוקאס<sup>1</sup>, שכש־מלאו לישו שתי־עשרה שנה הלך עם אבותיו לירושלים ושם נתווכח באחת מלשכות בית־המקדש עם הפרושים, שהתפלאו על חכמתו— ספור זה אינו ידוע לשום איוונגליון אחר. לוקאס שמועה שמע בדבר בר־מצוה בישראל, שנעשה הנער עם שנתו השלש־עשרה ונעשית הנערה עם שנתה השתי־עשרה, ואי־אפשר היה לו לצייר, שישו היהודי לא הצטיין אז בשום דבר. מארקוס אינו יודע כלום מחייו־ישו עד שנמסבל זה עלידי יוחנן. וזהו עצם האמת: אי־ידיעה זו מתאמת למבע היהודים בימ־קדם. היהודים התעניינו בחייו של האדם הגדול אך לאחר שיצא על במת־ההיסטוריה. קודם לכן אין

<sup>1</sup> לוקאס, ב', מ"א—נ"ב.



היהודי רואה שום צורך לטפל בו. קודם לכן הוא אדם פרטי ככל שאר בני-האדם שבעולם, — ומה לנו לדעת את פרטי-חיו? — לכל היותר, עוסקת בלידתו וכימיו הראשונים האגדה הקדושה. כך הוא הדבר בנוגע לגדול שבגדולים — לִמְשֵׁה רַבְּנוֹ. האגדה מספרת ספורים נאים אחדים על לידתו — ואחר-כך היא זונחת אותו עד לבגרותו, ואז היא חוזרת ומספרת איזו אגדה נאה — וזונחת אותו שוב עד ליום, שבו הוא עולה על במת-ההיסטוריה וחיו מתלכדים בחייעמו. אז אך אז נעשות תולדותיו מפורטות. תאמר: משה הר היהו כולו אישיות אגדית. ואולם מה אנו יודעים על ישעיהו קודם שהתחיל מתערב במלחמותיהם של אחז וחזקיהו? — ומה אנו יודעים על שארית יָמָיו, לאחר שפסק להשפיע על הייחמדינה, ואף על מיתתו, חוץ מאגדות נאות? — כך הוא הדבר גם בנוגע לירמיהו ויחזקאל, לעזרא ונחמיה. ואף הלל הזקן, כמעט בן-זמנו של ישו, לא יצא מכלל זה: אין אנו יודעים כלום לא על ילדותו ובהרותו בבבל ולא על מעשיו בירושלים עד שנתפרסם על-ידי ויכחו עם בני-בתי-רה — ועלה על במת-ההיסטוריה הרוחנית של אומתו. וכך הוא הדבר ממש גם בנוגע לישו. היהודים, אף לאחר שנעשו, נצרנים, ומשיחיים" במובן חדש, היו מתעניינים בחיו של ישו רק מאותו רגע, שבו נעשה ישו פועל במלכות-ההיסטוריה — מיום שכא אל יוחנן המטביל והתחיל מקיף את עצמו תלמידים. קודם לכן לא התעניין שום אדם מישראל — ואף לא ישו עצמו — בכל מה שעבר עליו. כי מה לה להיסטוריה הקדושה, שבעיני היהודים (והנצרנים אף עמם) סוף-סוף אינה אלא דת ובאה אך לגלות את אצבע-האלהים בתולדות-האנושיות, ולחיו הפרטיים של אדם בביתו ובמשפחתו ובעירו? — זוהי גדולתה של היהדות מתוך השקפה פילוסופית וחברתית; אבל זוהי גם קטנותה מתוך ההשקפה המדעית, שכוסף הידיעה העיונית הוא יסוד-היסודות שלה ושהיא לְמַדָּה מן המוקדם על המאוחר, ועל כן חשוב לה כל פרט ופרט כשהוא לעצמו וחשובים לה הילד והנער בתור, אבי-האיש".

## 2. יוֹחַנָן הַמַּטְבִּיל.

אף בנוגע ליוחנן המטביל לא התעניינה ההיסטוריה לדעת דבר ברור על מוצאו וחיו קודם שנתגלה, כלומר, קודם שנעשה פועל היסטורי. כל מה שמספר לוקאס<sup>1</sup> על מוצאו ולידתו של יוחנן אינו ידוע לשום איוונגליון ואינו אלא רקמה של אגדות, שמקצתן מחקות את ספורי-המקרא בדבר לידת יצחק, שמשון ושמואל<sup>2</sup>, ומקצתן באות מתוך מגמה גלויה להראות, שישו היה גדול מיוחנן<sup>3</sup>. לכל היותר יש להוציא מלוקאס, שאביו של יוחנן נקרא בשם זכריה ואמו אלישבע. על פעולתו של יוחנן המטביל יש לנו, זולת הידיעות שבארבעת האיוונגליונים, שבנידון זה הן מתאימות פחות או יותר אלו לאלו, גם ידיעות במקור היסטורי — בספרו העיקרי של יוסף בן מתתיהו<sup>4</sup>. ואולם ידיעותיו של יוסף מתייחסות אל סוף ימי-פעולתו של יוחנן המטביל. את תחילת-פעולתו אין יוסף מספר לנו מטעם מובן: זהיר הוא לדבר על תנועות, שיש להם יחס אל המשיחות, מפני תרעומת-הרומיים. לפיכך הוא מצייר על-פי רוב את התנועות המשיחיות בתור מרידות פשוטות, ופעמים אף עובר הוא עליהן בשתיקה. מסכה זו קמץ בדבריו על ישו ומסכה זו אף קצר בכל הנוגע ליוחנן המטביל. ולפיכך אין לנו לחשוד את האיוונגליונים בזיוף העובדות בכוונה. אך בספור על שלומית יש צד של אגדה.

לאחר שספר יוסף בן מתתיהו על הנצחון, שנצח חרתת הרביעי, מלך ערֶב, את הורדוס אנטיפס במלחמה, שבאה מתוך דרישתה של הירודיאס, שיגרש אנטיפס את אשתו הראשונה, בתו של חרתת<sup>5</sup>, הוא מוסיף: ואולם כמה יהודים ראו בהשמדת-חילו של

<sup>1</sup> לוקאס, א', הי—כ"ה ונ"ה—פ'.

<sup>2</sup> בבשורת-מרים (לוקאס, א', מ"ו—נ"ד) יש פסוקים שלמים מתפלת-חנה, אמו של שמואל (שמואל א', ב', א'—י').

<sup>3</sup> למשל, קידתו של יוחנן בכסן-אמו לפני ישו, שאף הוא עדיין הוא בכסן-אמו (לוקאס, א', מ"א—מ"ד).

<sup>4</sup> קדמוניות, י"ח, ה', ב'.

<sup>5</sup> עיין למעלה, עמ' 163.

הורדוס [אנטיפס] עונש־צדק של האלהים על הריגת יוחנן הנקרא המטביל (Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου Βαπτιστοῦ). הורדוס הרג אדם כשר (טוב — ἀγαθόν) זה, שקרא ליהודים ללכת בדרך־צדקה, להתהלך במישור איש עם רעהו ובחסידות עם האלהים ולהתקבץ למבילה. כי המבילה תישר בעיניו (בעיני ה') רק אם יעשה לא כדי להפטר מאילו הטאים, אלא לטהרת־הגוף (ἐφ' ἀγεία τοῦ σώματος), בעוד שהנפש כבר טיהרה על־ידי הצדק, וכשפנו אליו גם אחרים<sup>1</sup>) (כי לשמע דבריו התרוממו נפשותיהם עד למעלה), נבהל הורדוס, שמא תגרום השפעתו הגדולה על בני־האדם למרידה, כי נראה היה, שיעשו הכל על־פי עצתו, ועל־כן מצא ליותר נכון לקדם את פני החדשות, שעלו על דעתו (πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι), ולהרנו מלהתחרט על המהפכה (μεταβολή), שכבר נעשתה. וכן נשלח יוחנן אסור בנחוששים להמבצר סְבָר, שכבר נזכר למעלה, ושם נחרנ'<sup>2</sup>).

אף פיסקה זו של יוסף בן מתתיהו, כפיסקה על ישו שב, קדמוניות, נחשבת למוזיפת. ביחוד החליט דבר זה בוודאות גמורה גריין, שקרא לכל הדברים על יוחנן המטביל שב, קדמוניות' בשם, זיוף בלא בושה' (unverschämte Interpolation): ראשית, היתכן, שהיה יוסף בן מתתיהו כותב בספר מיועד ליוונים מלת, המטביל' (Βαπτιστής) ולא היה מכאר להם מה זה?—ושנית, הריגתו של יוחנן אירעה בזמן שעלה ישו על הבמה (לערך בשנת 29—30) ומלחמתו של הורדוס אנטיפס בתרתת מלך ערב אירעה רק לאחר שש שנים ויותר (בשנת 36).—והאיך אפשר לו ליוסף בן מתתיהו לקשר את המפלה, שנפל אנטיפס במלחמה זו, בהריגה, שקדמה לה כמה וכמה שנים?—<sup>3</sup>). ואולם קשה להסכים להשקפה זו. ראשית, הרי באר יוסף בן מתתיהו שורות אחדות אחר מלת Βαπτιστής, מה זה, מטביל', שהרי ספר, שיוחנן קרא, להתקבץ למבילה' ובאר, לאיזו תפלה נתכוין המטביל. שנית, בעוד שאוריגנס הקדום לא ירע (או, יותר נכון, לא החשיב) את הפיסקה על ישו, הוא יודע פיסקה זו על יוחנן<sup>4</sup>).

<sup>1</sup> כלומר, זולת תלמידיו הראשונים והקרובים אליו ביותר.

<sup>2</sup> קדמוניות, י"ח, ה', ב'.

<sup>3</sup> עיין: Graetz, Geschichte, III, 15, 277 Anm.

<sup>4</sup> א' טריוווש, רבני ימי ישראל, חלק י"א, עמ' VII בהערה.

<sup>4</sup> עיין: Origenes, Contra Celsum, I, 47.

שוכח לחבר את מיתתו של יוחנן אל תוכחתו להורדוס אנטיפס בדבר הירודיאס אשתו<sup>1</sup>. רביעית, יוסף בן מתתיהו, שמספר על עצמו<sup>2</sup>, ששמש שלש שנים את באנוס הנזיר, שחי במדבר, נתלבש בעליהאילנות ואכל רק מפריהאדמה הגדל מאליו, אבל טבל יום ולילה כמה פעמים במים קרים לשם טהרה<sup>3</sup> — *πρὸς ἁγνείαν* — אותה מלה ממש, שנשתמש בה בדבריו על שבילתו של יוחנן<sup>4</sup>, — ודאי שהיה מוכשר לחבב את יוחנן ולהשוב ביהד עם, כמה יהודים את מפלתו של אנטיפס לעונש מן השמים על הריגת אדם פורש מתענוגיהעולם ורהוק מכל פניה עצמית. ולסוף, חמשיית, כל מה שאומר יוסף על יוחנן המטביל מתאים להרגלו — שלא להטעים שום דבר נוגע ברעיון המשיחי וכתנועות משיחיות ואך לרמוז על אלה רמזים דקים, מובנים לקוראים היהודיים ובלתי מובנים לרומיים ויוונים, שדברים אלה היו זרים לרוחם ואף מרגיזים אותם, שהרי יש כאן שאיפה למלכות־בכסה על־ידי מלך המשיח, מלכות, שהרומיים תפסוה מן הצד המדיני והיווני — מן הצד התרבותי. יוחנן נעשה בספורו של יוסף פילוסוף רודף צדקה וחסד כמו שנעשה לו ישו, אדם חכם וכמו שנעשו על־ידו הכתות הדתיות־המדיניות של הפרושים, הצדוקים והאיסיים תנות פילוסופיות; ויוסף נזהר לדבר על הרעיון העיקרי של יוחנן כמו שנוהר להזכיר את המקום, שהרעיון המשיחי תופס בתפיסת־עולמם של הפרושים והאיסיים. אבל מרמז הוא על עצם פעולתו של יוחנן במלות: החדשות, שעלו על דעתו והמהפכה, שעתיד היה לעשות, וגם מטעים את הטבילה בתור מהרת־הגוף לאחר שהנפש כבר טוהרה על־ידי הצדק, כלומר, על־ידי התשובה. ולפיכך חושבני כל פיסקה זו (וזלה, אפשר, מלות בודדות צבועות בצבע נוצרי) לאמתית. — ובין האייונגליון ובין פיסקה זו אין סתירה: הם ממלאים זה אחר זה. בקדמוניות עדיין נשאר זכר לצד המדיני־הלאומי, שהיה בפעולתו של יוחנן המטביל ושהפחיד את הורדוס אנטיפס, ובאייונגליון — לצד המדיני־הדתי שבה. — ואף מה שמקשר יוסף בן מתתיהו בהריגת־יוחנן את מפלתו של הורדוס אנטיפס במלחמתו כחרתת, שאירעה אך בשנת 36, — אף דבר זה אינו צריך להביאנו במבוכה.

<sup>1</sup> עיין: A. Réville, Jésus de Nazareth, I<sup>2</sup>, 251—259.

<sup>2</sup> חיי־יוסף, 2 (ובתרגום העברי של קלמן שולמאן בשם "תולדות יוסף"

ווילנה תרי"ט, עמ' 2).



יוחנן המטביל יכול היה ליהרג בשנת 29, כמו שנראה מיד, והעם היה יכול לזכור עוד את ההריגה של ה'נביא העממי' במשך שבע שנים ולהשוב את המפלה במלחמה לעונש על הריגת אדם נקי, שכל הטאתו היתה — שמשך אחריו את לב העם והיה מקום לחוש, שמא תתפרץ מרידה; או יוסף בן מתתיהו עצמו, שהיה נוטה ל'נזירים' ו'טובלים' מטפוסו של יוחנן, כאמור, יכול היה לעשות קומבינאציה זו של סבה ומסובב היסטוריים לאחר זמן. —

האיוונגליון מיחס את הריגת-יוחנן להירודיאס, שלא יכלה לסלוח להמטביל על שהוכיח את אנטיפס, בוודאי כגלוי, קבל עם, על שנשא את אשתו של פיליפוס אחיו. זוהי טעות. הירודיאס לא היתה אשתו של פיליפוס, אלא, כמו שראינו<sup>(1)</sup>, של הורדוס אחיז'ורנו, בן מרים השנייה, בתו של הכהן הגדול שמעון בן ביתוס. טבעל זה היתה לה בת, שלומית שמה. כך מעיד גם יוסף בן מתתיהו. שלומית זו, שכפי שפרר גוטשמיד, נולדה בשנת 10 לספ'נ', נישאה לערך בשנות 27—30 לפיליפוס הטטרארכוס, שהיה זקן ממנה כעשרים שנה, ולאחר שמת פיליפוס בשנת 34 נישאה שנית לאריסטובולוס בן הורדוס (השני), מלך כאלקיס, בן-בנו של הורדוס הגדול. לאריסטובולוס זה נתן נירון-קיסר את מלכות ארמיניה הקטנה, ועדיין יש לנו מטבע, שעליו חקוקות תמונותיהם (הראשים) של אריסטובולוס ושלומית אשתו ועל גבו כתובת זו: Βασιλεως Αριστοβουλου, Βασιλισσης Σαλωμης; (של המלך אריסטובולוס, של המלכה שלומית). ובכן בשנת 29—28, שנת הריגתו של יוחנן המטביל, יכלה שלומית עדיין להיות 'ילדה' או 'נערה' (Κοράσιον)<sup>(2)</sup>, כלומר, בתולה צעירה, שעוד לא נישאה לפיליפוס<sup>(3)</sup>. ומה שבקשה אשתו הראשונה של אנטיפס, בתו של מלך ערב, שישלחה למבצר 'מקנר' או 'מקבר', שבנה אלכסנדר ינאי על גבול-הירדן, מזרחית ליס-המלה, ביוונית Μαχαίρου, עכשיו מקנאר<sup>(4)</sup>,

<sup>(1)</sup> עיין למעלה, עמ' 163. <sup>(2)</sup> מארקוס, וי, כיב וכ"ח.

<sup>(3)</sup> עיין בפרטות: Schürer, I<sup>4</sup>, 441—445, 723—725, Anm. 64.

<sup>(4)</sup> בשנה, המיד, פיג, מיח; ירושלמי, ראש-השנה, פיב, היב; בבלי, יומא, ל"ט ע"ב (מכמרי' במקום, מכורי' או, מכברי'); ראש-השנה, כיג ע"ב ותוספתא, שם, ב' (א), ב' (ח'חרים וכייר וגדר" צ"ל. הרי מכורי'); מלחמות, ז', ה' ב'; קדמוניות, י"ח, ה', ב'. על הר מכור היו משויאם משואות לשם קדוש החודש (ירוש', ראש השנה, שם, שם). עיין על מכור: ש. קרויס.

אינו מפני שהמבצר היה שייך לאביה, שאז יקשה באמת, האיך היה יכול הורדוס אנטיפס לאסור שם את יוחנן המטביל. סבת בקשתה של האשה הערבית מלידה לשלחה למבצר זה הוא אך מפני שהיה קרוב לגבול־ערב ארץ־מולדתה והרעיון, שמכבוד היה שייך להרתת מלך ערב, בא מתוך קריאה משובשת ב„קדמוניות היהודים“<sup>1</sup>). ובכן אין בספור האייוונגליוני שום סתירה ליוסף בן מתתיהו ושום אי־אפשרות היסטורית ודבריו של יוסף על יוחנן המטביל אינם זיוף נוצרי. ואולם הספור האייוונגליוני הנאה, שבשעת המשתה, שעשה הורדוס אנטיפס לשריו ופקידיו ביום־הולדתו, הצטיינה שלומית ברקודה היפים, עד שהורדוס נשבע לה, שיתן לה את כל מה שתשאל ממנו „עד חצי המלכות“ (כמה מזכיר כל זה את אחשורוש ואת דבריו אל אסתר במשתה היין), והיא, בעצת אמה, בקשה, שהורדוס, יתן לה בקערה (דוקא!) את ראשו של יוחנן המטביל, והורדוס עשה כך למרות רצונו מפני שנשבע לה<sup>2</sup>),—כל זה טבוע בחותם־האגדה. יוסף בן מתתיהו, שיודע את שלומית היטב ושאוהב כלי־כך לספר את האינטריגות של „החצר“, ודאי לא היה נמנע מלספר מאורע נפלא כזה אילו היה בו משהו של היסטוריה. וכדאי להוסיף, שבתרגום סלאווי של ספר „מלחמות היהודים“ (כתבי־יד במוסקבה), שבו יש כמה וכמה הוספות, שאינן בגוף היווני של „מלחמות“ שבידינו, הוספות, שסגנון העברי של אחדות מהן, שעדיין הוא מנצנץ אף מבעד התרגום מתרגום (התרגום הסלאווי ודאי אינו, אלא תרגום מיוונית), מעיד על עתיקותן המופלגת,—בתרגום סלאווי זה כתוב, שהירודיאס נישאה לאנטיפס אך לאחר מותו של בעלה הראשון, והתוכחה על נשואיה אלה היתה מפני שהיתה לה בת מבעלה זה, ובכן היה כאן, יבום שלא במקום מצוה<sup>3</sup> לפי הבנת הפרושים, שדרשו, ובין אין לו<sup>4</sup> שבתורה<sup>5</sup>) לא בן ממש, בן־זכר, כמו שדרשו אחרים (ועליהם סמכו אנטיפס והירודיאס), אלא וילד אין לו<sup>6</sup> — וכאן הרי היה ילד: הבת שלומית. יוחנן, כיוסף בן

ימצוה מכור ודבריו נפלאותיה (ירושלים, לראי־מ לונץ, כרך וי, תרס"ד, עמ' 287—292); A. M u s i l, Arabia Petraea, Wien 1907, I, 237—239; D a l m a n, Orte und Wege Jesu, SS. 16—17. קלוזנר, האמנות היהודית בתקופת החשמונאים (יהש"ח), כרך ל"ט, עמ' 199).

<sup>1</sup> עיין: Schürer, I, 436, הערה 20.

<sup>2</sup> מארקוס, ה' י"ז—כ"ט.

<sup>3</sup> דברים, כ"ה, ה'.

מתתיהו, היה פרושי גמור בעל נטיות נזירות-איסיות, כמו שנראה להלן, ועל-כן חשב אף הוא, שהנשואים הם שלא כתורה, והוכיח על זה את אנטפיס. ואולם הסבה להריגתו היתה יראתו של אנטפיס מפני מרידה, כדבריו של יוסף בן מתתיהו, ולא בקשתה של שלומית, כאגדה האיוונגליזנית<sup>1</sup>.

מהו מפעל-חיוו של יוחנן? למה הטיפה ולמה שאף?

בשנת 15 למלכותו של טבריוס קיסר<sup>2</sup>, היא שנת 28/29 לספ'ה, קם בדרומו של עבר-הירדן מזרחה (אם לא כן — האידך היה תופסו הורדוס אנטפיס ולא פילאטוס?), על קצה גבול-ממשלתו של אנטפיס (ששם נמצא מכצר מכזור), לא רחוק מיהודה, בערבה שעליד הירדן (ἔρημος אינו מדבר דוקא), בקרבת המקום, שבו הסתתר אליהו על-פי האגדה המקראית, מדרום ליריחו<sup>3</sup>, אפשר מאד במקום שנשתמר בו עוד זכר ליהודים ונקרא עד היום בשם קצרא-ליהוד<sup>4</sup> (עכשיו מנזר יווני), — בזמן הזה ובמקום ההוא קם אדם נפלא, שהיה לבוש אדרת-שער של גמלים ואזור-עור חגור במתניו והיה ניזון אך מחנבים טהורים<sup>5</sup>) ויערות-דבש<sup>6</sup>). איוונגליון מאוחר שטר את שם המקום, בית-עברה<sup>7</sup> (נ'א בית-ערבה; בית-עניה<sup>8</sup>), אבל אין זה אלא מקום-מעברה על הירדן. אדם נפלא זה שמו היה יוחנן, ולפי האגדה היה

<sup>1</sup> עיין על כל זה: שסעון ברנסלד, שלומית בת הירודיה, בעתון יהובוקר של רוד סרי ש מאן, שוצא בווארשה תרס"ט, גליון 121, מיום כ"א סיון. ועיין: E. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christentums, 1921, I, 208 Anm. 1. <sup>2</sup> עיין הריוק המוסעם של לוקאס, ג', א'—ב', ועיין גם-כן: Husband, The Prosecution of Jesus, pp. 34—69.

<sup>3</sup> מלכים ב', ב', י"ג—כ"א. עיין בפרטות על מקום התבודדותו והמבלתו של יוחנן ומבילתו של ישו: Dälman, Orte und Wege Jesu, SS. 75—87.

<sup>4</sup> "חנבים טמאים, שנכבשו עם חגבים טהורים" (משנה, תרומות, פ"ו מ"ט); ובפתיחה של איכה רבתי, על הכתוב: על ה ה ר י ס, נזכרו בדרך גומא "שמונה מאות מיני חגבים טהורים", שהיו בארץ-ישראל קודם החורבן הראשון. דאלמאן O. u. W. J., S. 78, מעיד, שהכדואים שבשלים או צולים את החנבים ואוכלים אותם במלח; וכשעת מכת-הארבה האחרונה בארץ-ישראל (תרע"ז) היו התימנים צדים את החנבים ואוכלים אותם. ועיין: יוסף שווארץ; חבואות הארץ, הוצאת לונדן, עמ' שע"ט, וגם המונוגרפיה החשובה "הארבה", להחוקר העברי י. אהרונ'י, הוצאת ועד-הצירים, יפו תר"ס. <sup>5</sup> כך, לדעתו, היה כפוסם העברי של האיוונגליונים, ומה נעשה "דבש-היער", μέλι-ἄγριον (מארקוס, א', ו').

<sup>6</sup> יוחנן, א', כ"ה. ושערה הגברת לואיס, שוהי בית-אניה.

בן־זכריה, ועל־פי עיקר מעשהו קרא לו העם המטביל. מתוך אדרת־  
 השער שלביש נראה, שחשב עצמו לנביא, שהרי על הנביאים נאמר,  
 שהיו 'לובשים אדרת־שער'<sup>(1)</sup>; ומתוך 'אזור־העור' — שחשב עצמו  
 לאל־יהוה<sup>(2)</sup>; ואף, אדרת אל־יהוה יש לה תפקיד גדול באגדה, וכפי  
 הנראה, אף היא אדרת־שער היתה<sup>(3)</sup>. יוחנן חשב, איפוא, את עצמו  
 לאל־יהוה; וכשם שאליהו הסתתר במדבר<sup>(4)</sup> ועל שפת־הירדן בקרבת  
 יריחו<sup>(5)</sup>, כך ישב אף יוחנן בערבה (מדבר) סמוכה אל הירדן ולא  
 רחוקה מיריחו. ואף מה שהורה יוחנן הוא מה שיחסו בזמנו לאל־יהוה  
 הנביא. האחרון בספרי־הנביאים הוא ספרי־מלאכי, ששמו בלבד כבר מוזר  
 הוא והיה נחשב בימים קדומים לשם־נרדף עם אליהו מפני שבאותו  
 ספר כתוב: 'הנני שולח מלאכי ופנה דרך לפני, ופתאם יבוא אל היכלו  
 האדון, אשר אתם מבקשים, ומלאך־הברית, אשר אתם הפצים, הנה  
 בא'<sup>(6)</sup>. האדון, אשר אתם (עם־ישראל) מבקשים, שיבוא פתאום, נחשב  
 אז למלך־המשיח, שיבוא בהסדה־עת<sup>(7)</sup>, ומלאכי, שיפנה את הדרך  
 לפני, האדון והוא, מלאך־הברית (שעל־כן מקושר אליהו בכריתו של  
 אברהם אבינו, השווה, כסא של אל־יהוה בכל 'ברית־מילה'), הרי אליהו  
 הוא, כי בסוף ספרי־מלאכי כתוב בפירוש: 'הנה אנכי שולח לכם את אליהו  
 הנביא לפני בוא יום ה' (חבלו של משיח) הגדול והנורא'<sup>(8)</sup>. אליהו,  
 ישעלה חי השמימה ולא טעם טעם־מיתה, הוא, איפוא, מבשר־המשיח.  
 כך נחשב עוד על־ידי בן־סירא<sup>(9)</sup>.—ובימים הקשים הללו, שארץ־ישראל  
 היתה מדוכאה בהם כל־כך והמהומות נתרבו בתוכה ומשיח־שקר קמו בה זה  
 אחר זה (המשיח השומרוני, תודוס, המשיח המצרי), צפה ישראל ל'משיח'  
 קרוב, למרות כל האכזבות. ספרי־החזיונות של הנביאים העממיים בימים  
 ההם והקרובים להם מפנים ומאחור (ספרי־חנוך, עלית־משה, עזרא ד',

(1) זכריה, יג, ד.

(2) מלכים ב', א', ה'.

(3) השווה שם, שם, אל מלכים א', יט, יג ויט, ומלכים ב', כ, ח' ויג—יג.

(4) מ"א, יט, ד'. גם יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, כ', ח', ו') מסעו.

ש"מאחזי־הענינים והרמאים" (משיח־השקר) היו קוראים את העם אל המדבר.

(5) מ"ב, ב', ד'—ט"ו.

(6) מלאכי ב', א'.

(7) סנהדרין, צ"ז ע"א.

(8) מלאכי ב', כ"ג.

(9) בן סירא, סיחי י"א.



ברוך-הסורי, ועוד) הם מלאים וממולאים תאורי המשיח ותאורי ימות-המשיח. ואם המשיח בוא יבוא בקרוב, הרי צריך לקדום לו המבשר הגדול, אליהו הנביא. ואדם נלהב אחד חשב את עצמו ל"מבשר" ונתגלה כאלהו בלבושו וברוב תהלוכותיו.

נזיר וסגפן היה יוחנן, כמו שצייר לעצמו גם את אליהו, שהיה מסתתר מבני-האדם במדבריות ובמערות; ובוה היה יוחנן דומה לאיסיים, שהרי כבר ראינו את האיסיים מתרחקים מהברת בני-אדם ומסתפקים במאכל ובמשתה מועטים ומצומצמים, ובאנוס האיסיי, רבו של יוסף בן מתתיהו, חי במדבר, נתלבש בכסות תפורה מעל-אילנות, אכל רק מפרי-האדמה הגדל פרע וטבל כמה פעמים ביום ובלילה במים קרים, לשם טהרה. ואף יוחנן טובל ומטביל בירדן, ועל שם כך נקרא יוחנן המטביל. ואולם יש הבדל עצום בין יוחנן ובין האיסיים. האיסיים הם אגודה של נזירים, שמקבלים ל"אחים" רק יחידים בדוקים ומנוסים במשך כמה זמן. יוחנן קורא למטבילי את הכל. האיסיים מתבודדים בערבותיהם ודבר אין להם עם החיים השואנים שמבחוץ: מצפים הם לביאת משיח מאליו. יוחנן מקבץ סביבו המונים גדולים, זולת תלמידים, ומטיף לקרב את ביאת-המשיח. האיסיים אינם מתערבים בהליכות-המדינה זולת בתור מגדי-עיתודת (יהודה האיסיי בימי יהודה אריס טוב בלום הראשון ומנחם האיסיי בימי הורדוס), ואך בימי המרידה הגדולה הם תופשים חרב בקף. יוחנן המטביל מתקומם על הורדוס אנטיפס כמטיף ומוכיח, כאלהו על אחאב. ובכך אין לחשוב את יוחנן המטביל לאיסיי גמור, כמו שחשבו גריק, שהשנה את המטביל ל"טובל-ישחריית" שבתלמוד. יוחנן המטביל חושב את עצמו לאלהו, אף אם אינו מכריז על זה בפירוש; ומאחר שאלהו קרוב הוא ברוחו לבני-הרקים שונאי התרבות העירונית, על-כן אף יוחנן המטביל קרוב בתהלוכותיו להאיסיים יורשי-הרכבים. — מפני שלא אכל לחם ולא שתה יין חשב אותו ההמון לקדוש; אבל הפרושים והסופרים, ובכלל המטבילים שבעם, חשבוהו למישונע<sup>1</sup>.

בתור מבשר-המשיח צריך יוחנן להכשיר את ביאתו. במה? —

בתשובה ומעשים טובים. והוא קורא קריאה גדולה:

— עשו תשובה, כי מלכות-השמים קרבה לבוא!

<sup>1</sup> סתיא, יא. יח; לוקאס, ז', ליג.

מלכות־שמים" הוא בטוי עברי טפוס־י, שאף ביוונית בולטת עבריותו במספר־הרבים של מלתו השניה (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), שהרי "שמים" הוא מספר זוגי בעברית, כאמור למעלה. במלת "השמים" היו היהודים בימי בית שני נוהגים להשתמש כדי שלא להוציא את שם־ה' לבטלה (שם־שמים<sup>1</sup>); ומלכות־שמים' הריהו, מצד אחד, מלכות־ה', ומצד שני, מלכות־שדי'—ימות־המשיח<sup>1</sup>). ההשקפה, שמלכותו של המלך־המשיח תבוא או תקורב עלידי התשובה, היא השקפה רווחת בתלמוד: "אם עושין ישראל תשובה מיד נגאלים" ו"גדולה תשובה, שמקרכת את הגאולה"<sup>2</sup>). ויוחנן נוטל מספר־מלאכי עצמו, שממנו בא לו אליהו בתור מפנה הדרך לפני המשיח, את הציורים העזים, שבהם הוא מצייר את יוס־הדין ואת ענשם של אלה, שלא יעשו תשובה. מלאכי אומר; "הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושה־רשעה קש ולהט אותם היום הבא, אמר ה' צבאות, אשר לא יעזוב לכם שורש וענף"<sup>3</sup>). ויוחנן אומר; וכבר הושם הגרון על שורש העצים, והנה כל עץ, אשר איננו עושה פרי טוב, יִכָּרֵת ויושלך לתוך האש וכו'; ובידו המִזְרָה וזָרָה את גרנו ואסף את דגנו אל אוצרו ואת המוץ (הקש) ישרוף באש, אשר לא תכבה"<sup>4</sup>). אבל יוחנן הוסיף דְּבַר־מָה על דברי־הנביאים. לאלה שאמר<sup>5</sup>); שאין להם לפחוד מפני יוס־הדין, שהרי בני אברהם, יצחק ויעקב הם, הוא אומר בלשון נופלת על לשון; "אל תחשבו בלבבכם לאמר; אברהם הוא אבינו"; כי אני אומר לכם, כי מן האבנים האלה יכול אלהים להקים בנים לאברהם"<sup>6</sup>). זהו רשום אנטי־לאומי, שמאִרְקוֹס אינו מציין אותו. ואף־על־פִּי־כן אמתי הוא: אילמלא נזרע טראשית

<sup>1</sup> משנה, ברכות, ס"ב, מ"ה (חורה ומצוות); ספרי, דברים, ס"י ש"ג, הוצאת סאיר איש שלום, קליט ע"ב; פסיקתא דרב כהנא, פרשת החודש, הוצאת בוכר, נ" ע"א; שיר־השירים רבה, ע"ה: התאנה חנניה פגיה (ימות־המשיח).

<sup>2</sup> סנהדרין, צ"ז ע"ב וצ"ח ע"א; יומא, ס"ו ע"ב, ועוד.

<sup>3</sup> מלאכי, ג', י"ט.

<sup>4</sup> מתיא, ג', י"ו; לוקאס, ג', ט"ו וי"ז.

<sup>5</sup> מתיא אומר עליהם, שהם ה"סרושים והצדוקים", שגנשו להטבל ויוחנן קרא להם "ילדי־צפעונים", אבל לוקאס אומר, שאלה הם "המון־העם, היוצאים להטבל על־ידו", וזה יותר נכון.

<sup>6</sup> מתיא, ג', ט"ז; לוקאס, ג', ח'. עייין: H. P. Chajes, La Lingua Ebraica nel Cristianesimo Primitivo, Firenze, 1905, p. 11; C. Furrer, Leben Jesu Christi, S. 63

התנועה החדשה זרע בלִישהוא של נגוד ללאומיות הישראלית, לא היתה צומחת דת מהקֶרס את כל הלאומיות הזו. מאפס יוצא רק אפס.

ואולם אין לחשוב כלל וכלל, שיוחנן ראה את עצמו כבא לנבא לדת חדשה או להטיף, שיסורו בני־ישראל מעל תורתם אף במשהו. הוא דורש אך דבר אחד: שיעשו תשובה. ובתור סימן לתשובה הוא מטביל בירדן. הטבילה, שהיתה קודם־לכן סימן של טהרת־הגוף, נעשית באותו זמן גם סימן של טהרת־הנפש, של לידה חדשה במובן ידוע. מובן כזה יש לטבילה ביחוד אצל האיסיים; אבל מובן כזה יש לטבילה גם אצל הפרושים כשהם דורשים מן הגֵרִים לא טילה בלבד, אלא טילה וטבילה — ויש אפילו דעה של תנאי קדום, שהטבילה חשובה מן המילה<sup>(1)</sup> — ומן הגיורות — רק טבילה בלבד. הגר, שטל וטבל, והגיורת, שטבלה בלבד, הם, כקטנים שנולדו<sup>(2)</sup>; ובכך הטבילה היא כעין לידה חדשה, והיא מוחה את כל החטאים שעד הטבילה. נכונים הם הדברים המובאים למעלה מ־קדמוניות־היהודים, שהטבילה באה אצל יוחנן לטהרת הגוף והנפש כאחת. מארקוס מטעים, כמובן, אך את הצד הרוחני שבדבר: יוחנן היה טובל במדבר ומכריז טבילת־התשובה לסליחת־החטאים, ומוסיף, שהטובלים בירדן על־ידי (כפני) יוחנן המטביל היו, מתוודים על חטאותיהם<sup>(3)</sup>. מכאן אתה לִמֵד, שיוחנן חשב לתנאי עיקרי של ביאת־משיח, שצפסה לה בקרוב, את התשובה והוודוי של הפרט, כיהדות של עכשיו ובמקצת של ימי בית שני והתלמוד, בעוד שהנביאים, ובעיקר גם התלמוד, חושבים את תשובת האומה והחברה עיקר והפרט כלול בתוכן.

את עצמו לא חשב יוחנן למשיח. הוא האמין, שיבוא אחריו, חזק ממנו, שקטן הוא מלכרוע ולהתיר את שרוך־נעליו<sup>(4)</sup> (או, בסגנון יותר עברי, שקטן הוא מלישא נעליו אחריו, מעין המליצה: טובילנא מאניה אבתריה<sup>(4)</sup>); ואם הוא, יוחנן, מטביל במים, יטביל, החזק ממנו (המשיח) באש וזהו הנוסח האמתי, ולא, יטביל ברוח־הקודש, שאינו בטוי

<sup>(1)</sup> עיין יבמות, מ"ז ע"א וע"ב.

<sup>(2)</sup> שם, כ"ב ע"א.

<sup>(3)</sup> מארקוס, א', ד'—ה'.

<sup>(4)</sup> עירובין, כ"ז ע"ב; בבא מציעא, ס"א ע"א; סנהדרין, ס"ב ע"ב; ירושלמי,

בבא מציעא, פ"ז, ה"ט ("מאן דמר לי הוה מילתא, אנא נסיב בנרייתא").

עברי<sup>1</sup>). ואף רעיון זה לקוח ממלאכי. שהרי בו נאמר על, האדון, אשר יבוא פתאום<sup>2</sup>; ומי מכלכל את יום בואו? ומי עומד בהראותו?—כי הוא בא ש-מצרף<sup>3</sup>). במי שנון מאד, שהשפיע על יוחנן המטביל הרבה: מאחר ש,האדון' יצרף באש, צריך הוא, ה"מלאך" המפנה דרך לפני ה,אדון', לצרף במים. וביחד עם זה צריך יוחנן, התגשמותו של אליהו, להזהיר את בני-ישראל, שקרוב "יום-ה'" ("יום-הדין"—חבלו של משיח), שיקדם לביאת-משיח, כלומר למלכות-שמים, וחלילה להם לבטוח על מוצאם מאברהם, שהוא יעמוד להם ביום-הדין (בראש-השנה, יום-הדין לפרטים, מזכירים היהודים את ברית-אברהם ועקידת-יצחק), אלא חייבים הם לעשות תשובה. זוהי כל תעודתו וכל פעולתו של יוחנן וזהו כל החדוש, שחדש בערבות-יריחו. בשאר הדברים היה מקיים את המצוות המעשיות ככל הפרושים והאיסיים, בלא שום הבדל. תלמידיו-יוחנן היו מרבים לצום כתלמידי-הפרושים ממש<sup>4</sup>). וישו, שהוא ותלמידיו אינם צמים, אומר,—כשמוכיחים אותו על זה,—ש,אין לתפור מטלית של בגד חדש על שמלה בלה', ואין לתת יין חדש בנאדות בלים', כי יין חדש ינתן בנאדות הדיש<sup>5</sup>). כלומר: יוחנן המטביל דמה, כהפרושים, שאפשר להשאיר את הקנקן הישן כמו שהוא ולמלאותו אך יין חדש—תשובה ומעשים טובים, שהם מקרבים את ביאת-המשיח. אבל דבר זה אינו אפשרי: היין החדש יבקע את הנאדות הישנים והיין ישפך על הארץ. תורה חדשה—ההכנה לקראת ביאת-המשיח על-ידי טבילה ותשובה—צריכה גם לפוצץ את הצורות החיצוניות הישנות, ואם לא—תבלה אף היא. להלן נראה, שאף ישו לא נועז לסתור את תורת משה והפרושים סתירה גלויה וחלוטה; אבל כבר היו בתורתו התחלה ורמז לסתירה כזו. בתורתו של יוחנן לא היה אף רמז לסתירת דת יהודית, ולכל היותר היה בה רמז לסתירת הלאומיות הישראלית. לוקאס<sup>6</sup> שמר עדיין דברים מאשרים השקפה זו. על שאלתו של המון-העם: מה יעשה וינצל מחבלו של משיח?—השיב יוחנן: מי שיש לו שתי כותנות יתן למי שאין לו כלום, ומי שיש לו מזון כן יעשה גם הוא. שוב לפנינו

<sup>1</sup> ואולם רשיו שכסר (Studies in Judaism, second series, Philadelphia) 110—109 pp. (1908) מעיר על הכסוי האמוראי: "שוא בין רוח-הקודש" (ירושלמי, סוכה, פ"ה, ה"א).

<sup>2</sup> מלאכי, ג', ב'. <sup>3</sup> מארקוס, ב', י"ח.

<sup>4</sup> שם, שם, כ"א—כ"ב. <sup>5</sup> לוקאס, ג', י"ו—י"ד.



משהו מתורת שתוף-הנכסים של האיסיים. אבל שאר התשובות אינן איסיות כלל. להסוכסים השיב על אותה שאלה: "אל תגבו יותר מהוקכם", ולחיללים השכירים: "אל תועזעו שום אדם ואל תלשינו והסתפקו בשכרכם". כלומר: יוחנן לא צוה, שבני האדם יעזבו את עסקיהם ומשלחיהם ויצאו אל המדבר, כהאיסיים וכמו שעשה הוא עצמו; כיהודי נמור יעץ להם, שישארו בתוך החברה ויוסיפו לעסוק באומנויותיהם, אלא שלא יעשו מעשי אונס וחמס. ובוה נשאר יוחנן יהודי גמור, מחקה את הנביאים וקרוב להם ברוח.

השפעתו של יוחנן המטביל על העם היתה מרובה. יוסף בן מתתיהו והאיוונגליונים מעידים פה אחד, שהורדוס אנטיפס היה מתירא ממנו, שמא יעורר למרד כמשיחים השונים, שקמו באותם הימים. ובוודאי לא התאפק יוחנן והוכיח את הורדוס אנטיפס על שנשא את הירודיאס שלא כדת. כי יוחנן, שהיה מחקה את אליהו בכל תהלכותיו, חקה אותו, ודאי, גם בזה, שאף הוא, יוחנן, נתערב בעניינהמדינה. ואם אליהו הוכיח את אחאב ואיזבל על עבודתהבעל ועל ענין נבות היזרעאלי, ודאי הוכיח יוחנן את הורדוס אנטיפס ואת הירודיאס על היכוס שלא במקום-מצוה. ושני אלה ביחד—היראה מפני מרידה והתוכחה על נשואי הירודיאס—גרמו לכך, שתפס הורדוס אנטיפס את יוחנן ושם אותו במבצר הקרוב ביותר למקום-השפחו—במבצר סכוור—ושם המית אותו, ודאי לא בלא בקשתה של הירודיאס אשתו, שהיא ידועה לנו כרודפת אחר הכבוד וגאה מאד (מה שגרם למפלתהבעלה), ובוודאי לא יכלה לשמוע במנוחה את גדופיו של הנזיר מעבר-הירדן, שעורר את העם כנגדה וכנגד בעלה השליט. ואולם השפעתו של יוחנן המטביל היתה מרובה כל-כך, עד שאף לאחר שנהרג לא פסקה התנועה, שעורר והלהיב, קול קורא במדבר זה. יוסף בן מתתיהו מחליט, שהעם יחס (לאחר קרוב לשבע שנים) את מפלתו של אנטיפס במלחמתו בחרתת מלך-ערב להריגת-יוחנן, וכמו כן כבר ראינו, שבימי-ישו היו תלמידים ליוחנן, שהיו שונים במנהגם מתלמידי-ישו. יתר על כן: עוד בימיהשליחים, זמן מרובה לאחר שנצלב ישו, עדיין היו מחזיקים בתורתו של יוחנן, באופן שלא הודו במשיחותו של ישו—ובאלהותו לא כל שכן?—והשבנו, שהדור עדיין הוא צריך הכנה לקראת ביאתהמשיח, שעדיין לא בא. כזה היה אפולוס מאלכסנדריה,

שבא לאַפּסוס בימי פּוּלּוּס, וְ, לא ידע אלא טבילת־יוחנן לברה<sup>(1)</sup>. ובאותו זמן מצא פּוּלּוּס באפסוס עוד שנים עשר תלמיד־יוחנן, שהוטבלו אך, טבילת־יוחנן<sup>(2)</sup>—טבילה יהודית גמורה—, ורק פּוּלּוּס הזָרָם להאמין בישו בתור משיח<sup>(3)</sup>. ברור, איפוא, שיוחנן עצמו לא ידע את ישו ידיעה פרטית ולא הכיר במשיחותו, וכל הספור של מתיא ולוקאס<sup>(4)</sup>, שיוחנן שמע בבית־כלאו (במכּוּר) את מעשי־נפלאותיו של ישו ושלה לשאול אותו, אם הוא המשיח או יש לצפות לאחר, והוא, ישו, הראה על הנפלאות, שהוא עושה, בתור עדות נאמנה על משיחותו— כל ספור זה, שמארקוס אינו יודע ממנו כלום, אין לו שום ערך היסטורי. הדבר ההיסטורי האחד ביחסים שבין יוחנן וישו הוא— שישו נטבל על־ידי יוחנן, והרבר ההיסטורי השני שבהם— שישו אמר על יוחנן לאחר מיתתו של זה בפני תלמידיו שלו, של ישו, שיוחנן היה נביא, ולא עוד, אלא שהיה גדול מנביא<sup>(5)</sup>— הגדול שבנביאים, שהיה אליהו הנביא, ובכך— מַבְשֵׁר הַמְּשִׁיחַ, שהרי היהדות של אז לא יכלה לצייר לעצמה את המשיח בלא אליהו המבשר, שיקדם לו<sup>(6)</sup>. ואף־על־פי־כן הוסיף ישו, שהקטן במלכות־האלהים יגדל ממנו<sup>(7)</sup> (מיוחנן). כי סוף־סוף היה יוחנן קנה, אשר ינוע ברוח<sup>(8)</sup>, כלומר אדם, שלא היה בו די כח לשלול את הישן וראה בעצמו פּח בלתי עומד ברשות־עצמו, אלא משמש לכח גדול ממנו, שיבוא אחריו. ישו התנגד לאלה, שהוסיפו ללכת אחר יוחנן ותורתו לאחר שנתגלה הוא, ישו, שהרי, הקטן במלכות־השמים יגדל<sup>(9)</sup> מיוחנן<sup>(10)</sup> וישו הרי הוא הגדול במלכות־השמים, המשיח עצמו, ובכך הוא גדול מיוחנן לאין שעור.

אבל כך חשב ודבר ישו על יוחנן המטביל אך לאחר זמן, כשכבר נעשה הוא עצמו רב<sup>(11)</sup> לתלמידים הרבה. בימים הראשונים לעלייתו של יוחנן על הבמה ראה ישו ביוחנן פּוּתַח את מלכות־השמים בפני כל, אף בפניו.

<sup>(1)</sup> מעשי־השלוחים, י"ה, כ"ד—כ"ה. <sup>(2)</sup> שם, י"ט, א'—ז'.

<sup>(3)</sup> מתיא, י"א, ב'—ט'; לוקאס, ז', י"ח—ל"ה.

<sup>(4)</sup> עיין: J. Klausner, Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, SS. 58—63.

<sup>(5)</sup> מתיא, י"א, ז'—ט'; לוקאס, ז', כ"ד—כ"ה.

### 3. מְבִילָתוֹ יֵשׁוּ, נְסִינֹתָיו וְרֵאשִׁית־הַתְּגִלּוֹתָיו.

לפי כל ארבעת האיוונגליונים, מתחלת פעולתו של ישו עם הַטְּבִלּוֹתָיו עַל־יְדֵי יוֹחָנָן. לוקאס<sup>1</sup> מטעים, שיוחנן התחיל לפעול בשנת המשע-עשרה למלכותו של מיכריוס-קיסר ושנישו היה, כשבא לטבול אל יוחנן, כבן שלשים שנה<sup>2</sup> (ובכן נולד ישו בשנת 2—4 קודם ספּה'נ, כאמור). לפי ארבעת האיוונגליונים הקאנוניים, בא ישו להטבל על־ידי יוחנן מאֲלִיּוֹ. לפי האיוונגליון לעבריים, שנשארו אך קטעים ממנו<sup>3</sup>, עוררו אותו לכך אמו ואָחֵיוֹ אִיךְ שִׁיחִיהָ, ישו מנצרת בגליל בא אף הוא להטבל על־ידי יוחנן בירדן בתוך כל המון הבאים מערים שונות, יוחנן לא הכיר אותו ולא הרגיש בו. כל ספור זה של מתיא<sup>4</sup>, שיוחנן לא רצה להטביל את ישו ואמר, שהוא יוחנן, צריך להטבל על־ידי ישו ולא להפך, וישו השיב לו: הניחה לי, כי כן נאה לשנינו למלא את כל הצדקה<sup>5</sup> (כלומר, את כל המצוות),— כל ספור זה אינו ידוע לא לסארקוס ולא ללוקאס ובא אך כדי לבאר את הדבר המזוה, שישו הגדול מיוחנן הוטבל על ידי יוחנן הקטן ממנו ושככלל, ישו הנקי מהטאים הוצרך לטבילה לשם כפרת־הטאים. לעומת זה, מספרים כל שלשת האיוונגליונים, שבשעה שיצא ישו מן המים, ראה והנה נפתחו השמים והרוח כיונה יורדת עליו ויהי קול מן השמים: אתה בני אהובי, אשר בך אתברך<sup>6</sup> (כך צריך לתרגם: ἐν τῷ εὐδοκίᾳ σου, או כמו שבא בנוסח מדויק יותר של לוקאס: ,אני היום ילדתיך'<sup>4</sup>). צורת־הדברים היא אנדוּתִית. אבל בעצם יש כאן עובדה היסטורית חשובה. טבילתו של ישו בירדן בפני יוחנן הוא המאורע היותר מכריע בחייו של ישו. בעל דמיון עז ומלא חלומות־בהקיץ בדבר ישועת־עמו עוד מימי היותו מנצרת, — בעיר הגלילית הקטנה, שהיתה מלאה ומטולאה, ככל הגליל כולו, מצפים לבואת משיח ומכנים לקרב ביאת־משיח זו על־ידי החרב

<sup>1</sup> לוקאס, ג', א' וכ"ג.

<sup>2</sup> נאספו בהוצאתו של Nestle, Novi Testamenti Graeci Supplemen-

tum, Lipsiae 1896. <sup>3</sup> מתיא, ג', י"ג—ט"ו.

<sup>4</sup> על-פי תהלים, ב', ז'. כך הוא בלוקאס, ג', כ"ב, בקודקס D ובתרגומים

הרומיים העתיקים, ועל נוסח זה מעורים הרבה מאבות־הכנסיה (עיין Resch, *Agapha*,

SS. 223, 344—347).

(קנאיהגליל), בקי בספרות-הנבואה ובספרות-ההלום, שכבר נתיחס אז לדוד והרבה ממומוריו היו מתפרשים על המשיח, ומלא מרוח חזיונותיו של דניאל, ואפשר, גם של הספרות החזיונית, פריירוהם של נביאי-ההמון, — באישו אל מבשר-המשיח, אל אליהו החדש, שקם בדורו ושלפי דבריו, מלכות-המשיח קרבה לבוא וכלום הדבר חסר אלא טבילה ומעשים טובים. את הטבילה קיים ישו זה עתה. אם מלכות-המשיח „קרבה לבוא“, ודאי כבר ישנו להמשיח בעולם. ומפני-מה לא יהיה הוא, החולם בעל הדמיון העז, המרגיש את עצמו קרוב כל-כך לאלהים, המלא רוח-הנביאים, המרגיש בכל חושיו, שתשובה ומעשים טובים הם עיקר כל העיקרים, — המשיח ה„קרוב לבוא“? — אפשר, שאף ישו ישרי-שועי-הושע, כלומר יגאל, פעל על כַּתְּנֵי בעל דמיון תמים שנמותו לחשוב את עצמו לגואל, כמו שפעל על שבת י צבי מה שנולד בתשעה-בבב, שעל-פי האגדה בו ביום נולד משיח. — לאור המסמא של שמש-יהודה נראו לו השמים פתוחים והשכינה שורה עליו: רמז, שהכוונה בירידת רוח-הקודש היא השראת-השכינה, יש עוד באיוונגליון לעברים, ששם אומרת בת-קול, שהרוח צפתה לביאתו של ישו, כדי שתשרה עליו. ה„קול מן השמים“ זהו — „בת-קול“ זו, שהיא ידועה לנו כל-כך מן התלמוד, וה„יונה“ בתור רוח-הקודש מזכרת אותנו, מצד אחר, את היונה, ששלח נח מן התיבה ושרחפה על פני המים (שם—מִי־המבול, וכאן—מִי־הירדן), ומצד שני, את הדרשה התלמודית על „רוח אלהים מרחפת על פני המים“<sup>1</sup>): „כיונה, שמרחפת על בניה ואינה נוגעת“<sup>2</sup>). — ככך המסמא הבריק במוחו של ישו הרעיון הפתאומי, שהוא הוא — המשיח המקווה. זהו הקול, ששמע בלבו ושחוכן לקראתו על ידי חייו הפנימיים העשירים והמכונסים בנצרת במשך כשלושים שנה: חלומו בא לגמרבשולו ברגע הגדול בחייו, ברגע החגיגי של הטבילה. אם יוחנן המטביל הוא אליהו הנביא, מבשר-המשיח, „מלאך-הברית“, ה„מפנה דרך“ לפני „האדון“, ה„קול הקורא במדבר“, פנו דרך, ישרו בערבה מסלה לאלהינו, הנה ישו הנטבל הוא — המשיח עצמו...

<sup>1</sup> בראשיתו א'. ב'.

<sup>2</sup> כיונה, מיו ע'א. בחוספתא, שם, ב' ה', בא „נשר“ במקום „יונה“. ועיין:



רעיון גדול, מרהיב ומרוסס, אין מגלים לשום אדם. ורעיונו הגדול כמס הוא עם ישו, חתום באוצרות-רוחו. ואם יגלהו — מי יאמין לו? כלום לא יהיה לצחוק? — הננר בן הננר מנצרת — משיח בן-דוד! כלום יש לך שגעון גדול מזה? — ובכן צופן ישו את רעיונו הגדול בלבו. אבל אף הוא מתחיל לפקפק בו. והוא מתבודד זמן ידוע באותה ערבה, שיוחנן המטביל מטיף בה. התבודדות לשם ברור רעיון גדול עומד על גבול האפשרות והנמנעות היא תנאי קודם להתגלות מימי משה בהורב עד ימי ר' ישראל בעש'ט בהר"ה הקארפאטיים. על התבודדות זו אומר מארקוס<sup>(1)</sup>, מיד אחר שספר את דבר התגלותו של ישו, בקצור: ומיד (εὐθύς) הוציא<sup>(2)</sup> הרוח אל המדבר, והי ישם במדבר ארבעים יום והשטן נסוה<sup>(3)</sup>. מתיא<sup>(2)</sup> ולוקאס<sup>(3)</sup> מאריכים בתאור הנסיון של השטן. ודאי מסורת היתה בידם מפרטרוס או מתלמיד אחר, ששמע מישו בדבר הנסיון דברי-משל מפליאים, מליצה חידות. מתוך דברי-הפליאה יש להוציא, לדעתי, רישום היסטורי זה: ישו שקוע במחשבתו, שהוא המשיח, הושב על שלשה דברים, שבהם מתגלה המשיח לפי ההשקפה הרנחת בזמנו (אני נוטל את הסדר של האיוונגליון לעברים ולא של האיוונגליונים הס'נאופטיים). ראשית, המשיח הוא מלך-המשיח, כלומר, מנצח את הגויים בהרב בכף ונעשה שליט עליהם ועל ממלכותיהם (מעל הר גבוה מראה לו השטן, את כל ממלכות-תבל והדרן<sup>(4)</sup>). ואולם כדי להשיג תכלית זו יש רק דרך אחת: מרידה ברומיים. כוודאי השב ישו בן הנליל, עריסת הקנאות המורדת, מהשכנה כזו מתחלה, ככל משיח יהודי. ואולם לסוף דחה אותה: לא התאימה לכך תכונתו החולמת והרוחנית. ואף מצב-הדברים לא היה כשר לכך: הוא הלא ראה את סופו של יוחנן המטביל. — שנית, המשיח היהודי צריך להיות גדול בתורה, שהרי תנוח עליו, רוח חכמה ובינה, רוח עצה ונבונה, רוח דעת ויראת ה'<sup>(4)</sup> (השטן מביא אותו לירושלים, ומעמידהו על פנת-גג של בית-המקדש<sup>(5)</sup>, מקום לשכת הגזית, ובכלל, מקום-ההוראה של הכהנים והסופרים כאחד). ואנו נראה בקרוב, שאמנם, במשך זמן ידוע היה ישו רב<sup>(6)</sup>, ומורה<sup>(7)</sup> ברוח הפיושים והסופרים. ואולם לסוף דחה ישו

<sup>(1)</sup> מארקוס, א' י"ב—י"ג.

<sup>(2)</sup> מתיא, ד' א'—ו'א.

<sup>(3)</sup> לוקאס, ד' א'—י"ג.

<sup>(4)</sup> ישעיהו, י"א ב'.

גם את זה: הוא ראה את חסרונותיהם של הסופרים והפרושים ואחר-כך הרבה לגנותם בצדק ושלא בצדק; ובכלל, מה היה יכול הנגר-הבנאי הגלילי לחדש בעיני התורה והחכמה? — ולסוף, שלישית, המשיח היהודי צריך להביא אושר ארצי לבני-עמו (הוא רעב והשסן המנסהו אומר לו, שידבר אל האבנים האלו — שבמדבר — ותהינה ללחם<sup>1</sup>). ואמנם, כמו שכבר נרמז למעלה<sup>1</sup>) וכמו שנראה להלן ביתר פרטיות, נבא ישו לפריית האדמה הנפלאה, שתהיה ב,מלכות-אלף-השנה<sup>2</sup>, ודבריו נשארו במסורת מפי פפייס והם מתאימים כמעט מלה במלה לציורים הארציים של ספר ברוך הסורי, של מדרש פנאי קדום (ה,ספרי<sup>3</sup>) ושל כמה ברייתות בתלמוד. ואולם סוף-סוף דחה גם צד זה שבמשיחות בתור עיקר, מפני שנראה לו מגושם יותר מדאי: הלא, לא על הלחם לבדו יחיה האדם<sup>4</sup>.

מה נשאר לו, איפוא, מרעיונו המשיחי? במה תתגלה משיחותו? לא נשאר לו באמת אלא לסתום את משיחותו ושלא לגלותה לשום אדם. עד שנתפס יוחנן המטביל ונאסר על ידי הורדוס אנטיפס אין ישו פועל שום פעולה. ואולם לאחר שנאסר מבשר-המשיח הושב ישו, שהגיעה שעתו לבוא על מקומו של הנביא ההרונ, ולקרוא את בשורת מלכות-האלהים<sup>5</sup>. — קריאתו היתה דומה מאד לזו של יוחנן המטביל, ואך הוספה קטנה היתה בה, שרק חכמים ומבינים מדעתם יכלו להבחין בה שנוי עיקרי. במקום, עשו תשובה, כי מלכות-השמים קרובה לבוא<sup>6</sup>, היה ישו קורא: מלאו הימים וקרבה מלכות-השמים, עשו תשובה והאמינו בבשורה<sup>7</sup>. מלאו הימים<sup>8</sup>, כלומר, מלכות-השמים אי-אפשר שלא תבוא, היא מה שיהיה; והאמינו בבשורה<sup>9</sup>, כלומר האמינו, שכבר בא המבשר את ביאת-המשיח, וכנן אף המשיח כבר בא.

מי הוא והיכן הוא המשיח, שכבר בא — לא הגיד ישו. את עצמו לא פרסם ולא נתן לפרסם בתור משיח אלא לאחר זמן מרובה ביחס. מתחלה לא גלה דבר זה אף לתלמידיו. ולאחר שעמדו תלמידיו על הדבר מאליהם (עיין להלן), לא הכחיש דבר זה, אבל בקש שלא לפרסם אותו. הוא עמד בנסיון, הוא נתגלה בתור רב ומורה גלילי רגיל, כאחד מן הפרושים והסופרים. רב ודרשן גלילי נודד

<sup>1</sup> (עיין למעלה, עמ' 61—62).

היה דבר רגיל, שהרי היה לו שם מיוחד; עובר גלילאה<sup>1</sup>). אלא שדברים עיקריים אחדים הבדילו את ישו מן הפרושים, הרבנים והדרשנים. ראשית, עיקר הטפתו היתה — כיאת־המשיח הקרובה ומלכות־השמים הכרוכה בה. דבר זה הורו גם הפרושים והסופרים, אבל לא היה להם עיקר. שנית, הפרושים הדרשנים היו מטיפים לקיום המצוות המעשיות ביחד עם ובצד המצוות השמעיות (המוסריות), בעוד שישו הטיף כמעט אך ורק להמצוות המוסריות בלבד ואת המצוות המעשיות לא בטל, אבל אף לא הטעים כל־כך. שלישית, להסופרים והפרושים היה יסוד כל תורתם — מדרש־הכתובים והאס־מֶכָה על התורה, בעוד שישו לא היה נסמך על הכתובים כל־כך והיה מליט את כל תורתו במשלים, שאמנם, אף הפרושים היו משתמשים בהם ומהם למד להשתמש במשלים, אבל הפרושים לא הרבו להשתמש בהם כמות<sup>2</sup>). ולסוף, רביעית, ישו היה גם עושה־נפלאות: רופא־חולים, מנרש רוחות רעות, וכיוצא בזה, שהרי המשיח אי־אפשר לו בלא מעשי־נסים. ואולם אף בזה לא היה ישו נבדל מן הסופרים והחכמים של זמנו אלא הבדל יחסי: הרי גם התנאים הראשונים היו עושי־נפלאות, וישו עצמו מודה<sup>3</sup>), שהפרושים אף הם יָדְעוּ לעשות נפלאות ושמשום כך לא יכלו הנפלאות להיות סימן מובהק ביותר למשיחותו של ישו בעיני בני־הגליל: המשיח מוכרח הוא לעשות נסים, אבל לא כל עושה־נסים הוא משיח. על כל פנים, אף בזה נבדל ישו מן הפרושים: להם היה מעשה־הנסים ספל וההוראה עיקר, בעוד שאצל ישו עמדו הנפלאות וההוראה בשורה אחת. הוא יָדְעַ, שעל־ידי הנסים יִקְרַב את ההמון אליו, אף־על־פי שְׂדָעַ, כמו שנראה להלן, גם את הסכנה הכרוכה באמונה מיוסדת על נסים ונפלאות וכמה פעמים היה משתמט מדורשיה, מופתים<sup>4</sup>.

יש דעה, שהֵגֵן עליה ווילהֵלם ווריד<sup>4</sup>) ושעל־פיה לא חשב ישו את עצמו למשיח בשום זמן, ואך לאחר שנצלב הכריזו עליו תלמידיו, שהוא המשיח. אבל, אילו היה הדבר כך, לא היה עולה אף על דעתם

<sup>1</sup> סנהדרין, ע' עיא; חולין, כ"ז ע"ב ("דרש עובר גלילאה").

<sup>2</sup> עיין: P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse

. Jesu. Tübingen 1904

<sup>3</sup> מתאי, י"ב, כ"ז.

<sup>4</sup> עיין: W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,

Göttingen, 1901.

של תלמידיו, שהיו יהודים פשוטים, לחשוב צלוב (קללת־אלהים תלוי) למשיח; והנוצרים האליליים הרי לא היו זקוקים לרעיון המשיחי כלל וכלל. מאפס יוצא רק אפס. ואם אנו רואים, שהמשיחות של ישו נעשתה יסודיה־נצרות זמן מועט אחר הַצְלָבוֹתָהּ, אות הוא, שעוד בחייו עשה ישו עצמו משיח. אלא שכך עשה לא בימיה־תגלותו הראשונים. מתחלה היה אך רב ומורה, עובר גלילאה, שהיה מצוין בסגולות אחדות משאר הרבנים־הדרשנים בלבד.

ככל רב ומורה (סופר) מן הפרושים היו גם לו תלמידים, קבועים וארעיים. הקבועים היו אלה שעזבו את הכל והלכו אחריו ועמו היו תמיד. הארעיים היו בני־ההמון, שהיו באים מזמן לזמן לשמוע אל תורתו ולהתרפא אצלו. הם היו קוראים לו רבי<sup>1</sup>, או, בצורה ארמית מאוחרת, רבוני (ῥαββούνη) השווה: רבונו של עולם). הוא עצמו היה קורא לעצמו כל הימים: בן־האדם (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). מלה זו, בצורתה העברית העתיקה, משמשת ליחזקאל כדי לציין בה את הנביא בתור, בן־אדם, בשר־ודם פשוט. שמוש זה נשאר בעברית אף בזמן מאוחר: בן־אדם זהו אדם סתם (מספר־הרבים מן אדם הוא, בני־אדם), מה שנקרא גם איש במקרא. וכך הוא אף השמוש בראשׁ (קרא: בראשׁ, בהבלעת אות א') בארמית ובתלמוד: זהו האדם, בהבדל מן הבהמה מצד אחד ומן המלאך מצד שני (השווה: לית דין בראשׁ<sup>2</sup>), אלא מלאך. ואולם בספר דניאל, בחזון ארבע החיות<sup>3</sup>, נדמה ישראל לבראשׁ, שיבוא עם ענני־שמיא, בעוד שישאר האומות נדמו לחיות. בראשׁ זה, מכיון שכתוב עליו, שעד עתיק־הימים הגיע ולפניו הקריבוהו, ולו נתן שלטון ויקר ומלכות, וכל העמים, האומות והלשונות לו יעבדו, שלטונו—שלטון עולם, שלא יעבור, ומלכותו—שלא תקרס (עד עתיק־ימיא מטא וקדמוהי הקרבוהי, וליה יהב שלטן ויקר ומלכו, וכל עממיא, אוטיא ולשניא ליה יפלחון, שלטניה שלטן עלם די לא יעדה ומלכותיה די לא תתחבל),—

<sup>1</sup> מלה, שבאה גם באווונגליונים, ועל יסוד זה רצה גריץ (Geschichte, III, 2<sup>e</sup>, Note 20, S. 759) לאחר אותם, שהיה הלל ושמיאי ויונתן בן עוזיאל עדיין לא נקראו אלא בשמותיהם בלבד. ואולם אך בתור תואר רשמי לתלמיד־חכם עדיין לא נקבע רבוי בימי־ישו, אבל כבר היו משתמשים בו בדבור בתור תואר של כבוד בלתי־רשמי.

<sup>2</sup> שבת, קי"ב ע"ב.

<sup>3</sup> (דניאל, ז', ב'—י"ד).



על-כן חשבו עוד בזמן קדום, שנמלת „בר־אנשׁ“ מתואר מלך־המשיח. פרקים שלמים של ספר־חנוך<sup>1</sup> מוכיחים עד לאין ספק, ש„בר־אנשׁ“ או „בן־אדם“ בעברית היה עוד קודם לישו תואר מתמיד וכנוי עומד למשיח<sup>2</sup>). — ישו, שדבר ארמית, השתמש במלה זו הרבה. באיוונגליונים מצויה מלה זו שמונים ואחת פעם. בהרבה מקומות הכניסו בעלי־האיוונגליונים (ביחוד מתיא) מלה זו לתוך דברי־ישו, שלא אמר אותה כלל והשתמש במקומה במלת „אני“. בהרבה מקומות פירושה הוא, בפשיטות, „אדם“ סתם, בלא שום כוונה מיוחדת<sup>3</sup>. ואולם, אף לאחר נכיון כל המקומות, שבהם פירושה „אני“ ו„אדם“, עדיין ישארו מקומות לא־מעט, שבהם השתמש ישו עצמו במלה זו בכוונה מכוונת. דוקא מפני שמלה זו, ביחוד בארמית, שדבר בה ישו, אין בה שום משמעת יוצאת מן הכלל בשביל ההמונים, בעוד שבשביל המשכיל יש בה מובן נוסף למשמעותה הפשוטה — מובנו של יחזקאל ומובנו של דניאל, — דוקא מפני כן נשתמש בה ישו. על־ידה גלה טפח ממשיותו וכסה טפחיים. רמז מצד אחד, שהוא בן־אדם פשוט, בשר־ודם, כהוראתה של מלה זו בדבור הארמי הפשוט, ורמז מצד שני, שאף הוא נביא כִּיחזקאל, שנשתמש במלה זו הרבה, גם רמז מצד שלישי, שהוא הוא „בר־אנשׁ“ כפי שהבינו בני־זמנו פירושה של מלה זו בספר־דניאל וכפי שפירש אותה „ספר־חנוך“, — „בר־אנשׁ“, שיבוא, עם ענני־שמיא“ ויגיע, עד עתיק־יומא“ והמלכות של מלך־המשיח תהא שלו, והיא מלכות, שלא תעבור לעולם... כך הכין ברמיזותיו את לבותיהם של

<sup>1</sup> ספר חנוך הכושי, ס"ו, א'—ו'; ס"ו, א'—ס"ז; צ"ו, ה'—ל"ה. ועיין גם

ס"ו, י'; ס"ה, ב'; ס"ו, כ"ז; ס"ז, ו'; ע"א, י"ד.

<sup>2</sup> גם בתלמוד ובתרגום יש רמזים למובן המשיחי של „בר אנשׁ“, למשל,

סנהדרין, צ"ח ע"ב, תרגום לדרו־הימים א"י ג', כ"ד; אבל מקומות אלה מאוחרים הם לישו הרבה.

<sup>3</sup> עיין: H. Lietzmann, Der Menschensohn, Leipzig 1896.

שמכחיש את המובן המשיחי שב־בר־נשא לזמרו; אבל לעומתו עיין: P. Fiebig, Der Menschensohn, Tübingen 1901; G. Dalman Die Worte Jesu, 1898, I, 191-219; W. Bousset, Die Religion des Judentums in Neutestamentlichen Zeitalter, SS. 248—255.

תלמידיו הקבועים לקראת משיחותיו, בעוד שההמון הפשוט לא ראה  
בכסוי זה שום משמעת מיוחדת במינה והלך אחר, עובר גלילאה' זה  
מפני שהטיף למוסר נשגב על-ידי משלים נאים ומפני שעשה נפלאות  
ורפא חולים בדרך-נס.

---

ספר רביעי:  
תחלת פעולתו של ישו.





# 1. פְּעוּלַתוֹ הַרְאֵשׁוֹנָה שֶׁל יֵשׁוּ. מִמְשַׁל־מְשָׁלִים

## וְעוֹשֵׂה־נִפְלְאוֹת.

מחברי האיוונגליונים הראשונים עדיין היו יהודים ברוחם, ובתור יהודים היתה תכליתם לא לכתוב היסטוריה של הנצרות או ביאוגראפיה של ישו, אלא להראות את התגשמותו של רצון־האלהים במאורעות ומעשים ידועים. ולפיכך אין לבקש במארכוס ובמתיא, ואפילו לא בלוקאס, שכבר השתדל לקשר את תולדות ישו במאורעות ואישים היסטוריים, סדר כרונולוגי של פעולת־ישו; ובכן אין גם אפשרות לכתוב ביאוגראפיה של ישו במובן המדעי ולפי הרגיל בזמננו. ברורות הן רק נקודת־המוצא של פעולת־ישו — ההמְבָלֹת בירדן על־ידי יוחנן המטביל — ונקודת־הסוף של פעולת־ישו — ההמְבָלֹת בירושלים על־ידי פונטיוס פילאטוס. מה שמונה בין שתי הנקודות הללו קשה לקבוע. כי מפני שתכליתו של מארכוס היתה דתית ולא היסטורית־ביאוגראפית, על־כן הוא חרז את המאורעות זה על גב זה לפי המשלים והמאמרים של ישו ומקרב מאורעות — ואף מאמרים ומשלים — רחוקים בזמן, אם רק יש להם נקודת־מגע הגיונית פנימית.

ואף־על־פי־כן יש לקבוע בין המבילה בירדן ובין הצליבה בירושלים עוד נקודות אחדות, שטפיצות אור בהיר פחות או יותר על מהלך־חיו של ישו מנצרת. יותר מכן אף אין מן הצורך לעשות: לפי כל הנראה מתוך האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפְטִיִים, נמשכה פעולתו של ישו לא יותר משנה — שנת 29—30 לספירת־הנוצרים. אמנם, לפי האיוונגליון על־פי יוחנן, נמשכה פעולתו כשלוש שנים, וכך היתה אף דעתם של אבות־הכנסיה איריניאוס, אוריגינס, אָבְסִיבִיוס ואָפִיפָאָנְיוֹס; ואולם קל־מְגַם האלכסנדרוני ויוליוס אפריקנוס חושבים רק שנה אחת, ואיריניאוס עצמו חושב באחד מספריו<sup>(1)</sup>, בהפוך מדעתו בשאר ספריו, שפעולתו של ישו נמשכה רק, שנה אחת וחדשים אחדים. ולדעה זו

<sup>(1)</sup> עיין ספרו של J. Renaeus, De Principiis, IV, 5.

הסכימו רוב החכמים שבזמננו<sup>1</sup>). ובמשך זמן קצר כזה קשה למצוא השתלשלות של פעולות והתגלמות של תורה עיונית במובן הרחב של מלים אלו. אפשר למצוא אך נקודות-נקודות של פעולה והוראה.

הנקודה הראשונה אחר הטבילה היא זו:

מיד אחר הנסיון ולאחר שנאסר יוחנן המטביל חוזר ישו להגליל בהחלטה לבוא לעת-עתה אך על מקומו של יוחנן המטביל ולהטיף לתשובה בקשר עם קרבתה של מלכות-השמים. את אומנותו, שהיה מתפרנס ממנה, ואת משפחתו, שהיה מפרנס אותה, הוא עוזב עולמית. שומעיו הראשונים הם ארבעה אנשים—שני זוגות של אחים—שבוודאי הכיר אותם כנלהבים באמונה עוד קודם לכן, מן הזמן שהיה נגר בצרת<sup>2</sup>). הזוג הראשון הם האחים שמעון ואנדריאוס (נצר?—שם יווני לדייג גלילי—שמוט מנין?)<sup>3</sup> בני-יונה. הוא פגע בדייגים אלה כשהם פורשים מכמורת בים-כנרת בקרבת עיר-מושם, כפר-נחום, וקרא להם, שילכו אחריו והוא יעשם מצדידנים—דייגי-אנשים<sup>4</sup>. ולא הרחק מהם ראה דייגים אחרים: את יעקב ואת יוחנן בני-זבדי, שישבו בדוגית ביחד עם אביהם ועם פועלים שכירים ותקנו את המכמורת שנתקרתו<sup>5</sup>). הם היו אנשים רבי-פעלים, אבל מהירי-חימה, וישו קרא להם, בני-רעש<sup>6</sup> או בני-רנש<sup>7</sup> בארמית, *βοαήρητες*. ואף אותם ודאי קָרע ישו מכנר וחשב אותם ראויים למסבתו. והוא קורא גם להם, שילכו אחריו. אלה ואלה עוזבים את אומנותם, ואחר-כך—גם את משפחותיהם, ובלא להביט מאחריהם הם הולכים אחר ישו, כאלישע אחר אליהו. לאחר זמן נעשו שמעון, יעקב ויוחנן תלמידיו המובהקים, עמודי ה'עדה' (החבורה) החדשה, ושמעון, הראשון שבהם, אף ה'סלע', ש'עדתו' הושתתה עליו.

שמעון, שהיה נשוי, היה לו בית בכפר-נחום, שישב בו ביחד עם חותנתו. ועליכן התחיל ישו את פעולתו בכפר-נחום.

<sup>1</sup> מחנגד לכך Husband, Prosecution of Jesus, Princeton 1916, pp. 34—69.

<sup>2</sup> ולפי יוחנן, א', מ"א—מ"ג, הכיר ישו את שמעון ואנדריאוס עוד כשישב אצל יוחנן המטביל. <sup>3</sup> ואולם בירושלמי (ברכות, כ"א, ה"א) שם אביו של אמורא.

<sup>4</sup> על הדיג בימה של מכניה ומיני הדגים שבו עיין: Dalman, Orte und Wege Jesu, 1921, SS. 122—124.

<sup>5</sup> עיין על זה: H. P. Chajes, Marcus-Studien, Berlin, 1899, SS. 21—22.

עיר בינונית זו כבר ידועה היא לנו בחטה הטובה שלה<sup>(1)</sup>. היא נזכרה לא רק בתוספתא ובתלמוד, אלא גם במדרש<sup>(2)</sup> ובספרות הנוסעים העבריים, שבהם היא נקראת, כפרת-נחום<sup>(3)</sup>, וגם בספריו של יוסף בן מתתיהו (מעין ככיר, שהתושבים קוראים לו Καθαριανον, וגם Καθαριωνων או Καθαριωνων — של בני כפר-נחום<sup>(4)</sup>). כפר-נחום היה משתרע על שפתו המערבית של ים-כנרת, לא רחוק מהשתפכות הירדן אל הכנרת, ואין ספק, שזהו „תל-נחום“ (משובש מן „תל-נחום“ או מן „תנחום“) של עכשיו, חורבה סמוכה לחורבת „כרנזי“ — כרנזים, שנזכר בתלמוד ובאיוונגליון על-יד כפר-נחום, ובשניהם יש עכשיו שרידי בתי-כנסת עתיקים מאד ומסליאים בגודל אבניהם וביפי הציורים והקשוסים המסליאים שעליהם<sup>(5)</sup>. לא רחוק מכאן, גס-כן על שפת הכנרת, הוא מגדל, בקרן דרומית של עמק-הירדן — מגדל-נוניא<sup>(6)</sup> ומגדל-א<sup>(7)</sup>, וביוונית Ταριχέα (ולא, חרבת אל כרנזי, במקום המושבה העברית, כנרת, שהיא בית-ירח הקדום, ביוונית פילופטריה, שנכבשה בימי אנטיוכוס הגדול בשנת 218 והגיעה לפריחה, כנראה, בימי אלכסנדר ינא<sup>(8)</sup>). זוהי עיר-מולדתה של מרים המגדלית. משם היה גס-כן האמורא הקדום ר' יצחק מגדלאה<sup>(9)</sup>. — יושביה של העיר כפר-נחום,

<sup>(1)</sup> מנחות, פ"ה ע"א, ותוספתא, שם, פ"י, ב"י, כרוזים וכפר-אחיים (צ"ל, כפר-נחום).  
<sup>(2)</sup> ברחיים וכפר אחוסי (צ"ל, כרוזים וכפר נחום), ושלא כדעתו של ש. קלויין. עיין Dalman, עמ' 121—135; Graetz, III, I<sup>5</sup>, 290 Anm. ועיין למעלה, עמ' 172, הערה 2.

<sup>(3)</sup> קהיר, עתיב; וסוצא אבני, ואפשר גיב: שהשיר, עתיב; יונתי; ירושלמי, תרומות, פ"א, ה"ז; שם, תענית, פ"א, ראש ה"ז; שם, שבת, פ"ב, ה"א (תחומין, תחמין, כפר-תנחום).

<sup>(4)</sup> „כפתור ופרח“ לאישתורי הפרחי, הוצאת לונק, עמ' רס"ו.

<sup>(5)</sup> מלחמות, ג"י ח"י; חיי, 72, ותקונו של Dalman, עמ' 133, הערה 3.

<sup>(6)</sup> עיין על כפר-נחום וכרוזים ובתי-הכנסיות שבהם: Kohl u. Watzinger, Antike Synagogen in Galilaea, Leipzig 1915; B. Meistermann, Capharnaüm et Bethesda, Paris 1921; G. Dalman, Orte und Wege Jesu, 2 Aufl., SS. 121—137; תבואת-הארץ לר"י שווארץ, הוצאת לאק, עמ' רכ"ו; י. קלוזנר, עולם מטהווה, אודיסה חרעיה, עמ' 198—200.

<sup>(7)</sup> מסחים, פ"ו ע"א.

<sup>(8)</sup> ירושלמי, מעשרות, פ"ג, ה"א; שם, סנהדרין, פ"ב, ה"א.

<sup>(9)</sup> עיין: S. Klein, Beiträge, SS. 76—84; Dalman, SS. 114—116, 160.

<sup>(10)</sup> סנהדרין, צ"ח ע"א; בבא מציעא, כ"ה ע"ב; כ"ר, פ"ה ופ"ט, ועוד.

שמשתרעת על שפת־הכנרת העשירה בדגים, היו ברובם דייגים. אבל קודם שהגיעה טבריה, שנוסדה לערך בשנת 18 לספ"ה, לגדולה, היתה כפר־נחום עיר חשובה של מסחר והיה בה גם בית מכם<sup>1</sup>, שעל־כן נקראה, לדעת מייסטר מאן<sup>2</sup>, גם, כפר־חומין<sup>3</sup>, שהרי מעברה השני כבר היו מדינתו של פיליפוס והדיקאפוליס; והשם, כפר־נחום נשאר לה מזמן שעדיין היתה כפר ממש. יוסף בן מתתיהו<sup>4</sup> אינו מוצא די מלים בעטו לתאר את יפיה ואת פרתה ואת עשירותה ואת רבוי־אוכלוסייה של הארץ שלאורך ים־כנרת או ים־גיניסר<sup>5</sup>, גם ימה של טבריה—זו הארץ הידועה בתלמוד בשם, שפלת (בקעת) גיניסר<sup>6</sup> (היום, אל ע'ור<sup>7</sup>) וגם, עמק הגליל<sup>8</sup>), או, העמק סתם<sup>9</sup>. מלת, גיניסר<sup>10</sup> דורש המדרש, כמין חומר<sup>11</sup>; גני־שרים<sup>12</sup>); ונפלא הרבר, שאף היאַרונים מוס מתרגם שם זה כהמדרש ממש: Hortus principis (גן־השר)<sup>13</sup>. פירות גיניסר<sup>14</sup> היו מהוללים מאד. והעיר כפר־נחום היתה סוחרת בדגים ובפירות, ואף סחר הגולן והבשן ועשר הערים היווניות עם הגליל היה עובר דרך בה. ודאי, הבטויים המופרזים; וְאֵת, כפר־נחום, המרוממה (או, אשר התרוממֶת<sup>15</sup>) עד השמים<sup>16</sup>), אינם אלא דברי בן־כפר, שכל עיר קטנה היא בעיניו כרך גדול לעומת הכפר שלו. לעומת נצרת היתה כפר־נחום באמת, מרוממת עד השמים. — איך שיהיה, בין ערי הגליל התחתון בקרבת נצרת היתה כפר־נחום מקום ראוי לפעולתו של ישו. לא היה זה כרך גדול כצפורי, למשל, שהיתה העיר־הראשה של הגליל קודם שנבנתה טבריה. בערים הגדולות בני־האדם קטני־אמנה הם והרשות מצויה שם, מה שהיה מסוכן לישו מכמה צדדים. אבל הרי ישו רוצה

<sup>1</sup> מארקוס, ב', י"ד; לוקאס, ה', כ"ז.

<sup>2</sup> עיין: B. Meistermann, Capharnaüm etc., Paris 1921.

<sup>3</sup> מלחמות, ב', י"ז—ח'.

<sup>4</sup> בוידי, ולא גיניסר<sup>10</sup> בוידי. עיין דאלמאן, עמ' 109—110.

<sup>5</sup> עיין: ברכות, מ"ד ע"א; עירובין, ל' ע"א; ב"ר, סוף פצ"ט, ועוד.

<sup>6</sup> שביעית, פ"ט, ס"ב.

<sup>7</sup> ב"ר, פצ"ה.

<sup>8</sup> עיין דאלמאן, עמ' 109—110. ציור נחמד מפניכות גיניסר עיין שם.

עמ' 110—114.

<sup>9</sup> ספחים, ח' ע"ב; ברכות, מ"ד ע"א. השווה: "ומלא ברכת ה' — זו בקעת

גיניסר" (ספרי, דברים, ס"י שניה, הוצאת רי מאיר איש־שלום, קמ"ז ע"ב).

<sup>10</sup> (מתאי, י"א, כ"ג; לוקאס, י"י, י"ד.



להתגלות ולפרסם את תורתו, ולשם כך אי־אפשר לו גם־כן לבחור בכפר או בעיירה קטנה ביותר. ובכן נעשתה העיר הבינונית כפר־נחום מרכז לפעולתו בגליל. אפשר גם־כן, ששם קבע ישו את דירתו מפני ששם דרים שמעון ונצר (אנדריאוס) מעריציו הראשונים ובכיתו של שמעון הוא מתאכסן. הוא עובר ודורש בערי־הגליל (עובר־גלילאה<sup>1</sup>); אבל תמיד הוא חוזר אל כפר־נחום. כי, בכלל, פעולתו בגליל אינה מתפשטת על שטח רחב ביותר. היא משתרעת בין כרזים ובין מגדל (נוניא) ממערב ובין בית־צידה (יוליאס) וגדר ממזרח ליס־כנת והירדן. באיוונגליונים נזכרו זולת ערים אחדות מן הדיקאפוליס, ודלמנותא<sup>2</sup>, ומגדן<sup>3</sup>, שאינן ידועות (עיין להלן), רק נצרת, כפר־נחום, בית־צידה, מגדל, געים וכפר קנה (או, כנא<sup>4</sup> — את זה האחרון מזכיר רק יוחנן). כל המקומות הללו קרובים הם לנצרת. על כל פנים, זהו שטח מצומצם למדי. סביבות צור וצידון, גם קיסריון של סיליפוס בצפון, ויריחו וירושלים בדרום נזכרו רק בסוף ימי־פעולתו של ישו.

התגלותו הראשונה היתה, אפוא, בכפר־נחום. בשבת הוא בא אל בית־הכנסת ודורש שם. אפילו אם לא נסכים לדעתו של מייסטרמאן<sup>5</sup>, שהחרבות המספליאות של בית־הכנסת, שנתגלו בימינו בכפר־נחום, הן מבית־הכנסת של ימי־ישו, על כל פנים הרי נתגלו זה לא כבר עלידי האב אורפאלי שרידים של בית־כנסת יותר עתיק, שבית־הכנסת החרב שלפנינו נבנה על יסודותיו. וכי בבית־הכנסת היו דורשים בשבתות עוד לפני אלף ותשע מאות שנה כמו בימינו אלה, — דבר זה יוצא לנו לא רק מן התלמוד והמדרש, אלא אף ממקום מצוין אחד בברית החדשה<sup>6</sup>: כי מדורות־עולם יש למשה דורשים בכל עיר ועיר ומדי שבת בשבתו יקרא בבתי־הכנסיות<sup>7</sup>. מתוך ססוק זה יוצא, ראשית, שהיו קוראים בתורת־משה בבתי־הכנסיות בכל עיר ועיר בכל שבת ושבת, ושנית, שקריאה זו נחשבה לתקנה עתיקה עוד בסוף המאה הראשונה או בתחלת המאה השניה לספּה<sup>8</sup> (שאו נתחברו, מעשי־השליחים<sup>9</sup>). הקריאה בתורה היתה על־פי סדר ידוע. הסדר שלנו, שעל־פיו נחלקת התורה לחמשים וארבע סדרות כמנין שבתות־השנה (ובחבור

<sup>1</sup> עיין ספרו הניז: Capharnaüm et Bethsaïde, suivi d'une étude sur

.l'Age de la Synagogue de Tell-Hum, Paris 1921.

<sup>2</sup> מעשי־השליחים, סיו, כ"א.

שתי סדרות בשנה פשוטה והפרדתן בשנה מעוברת), לא היה עוד און, ועוד בתחלת ימי־הבינים היתה התורה בארץ־ישראל (להפך מכלל) מסתיימת בקריאה בשלש שנים ומחצה ולא בשנה אחת<sup>1</sup>. לאחר הקריאה בחמשה חומשי־תורה היו, מפטירין<sup>2</sup> בנביא (אמנם, ההפטרות בתור הקנה קבועה ובצורה של עכשיו אף היא מאוחרת היא) ומתרגמים (בעל־פה) את הנקרא לפני העם ארמית (כך היה ביחוד בגליל, שמרובים היו בו עמי־הארץ יותר מביהודה והמדברים עברית היו מועטים בו מביהודה הרבה), וגם מפרשים (דורשים) את התוכן של כל מה שנקרא באותה שבת. הקוראים והמפטירים והדורשים היו כמעט תמיד פרושים וסופרים. דימוקראטית היתה היהדות בסוף בית שני והיתה מתרת לקרוא ולהפטיר ולדרוש לכל אדם. אבל לכך היו מוכשרים באותו זמן, שיודע־יספר עדיין היו מועטים בו, ובפרט בגליל, אך הסופרים־הפרושים, באי־כחה של הדימוקראטיה, מתנגדי הכהנים, המיוחסים והשררה. ואף ישו קרא בנביא ודרש בבית־הכנסת של כפר־נחום. הוא נהג, איפוא, כפרוש וסופר ולכך נחשב בעיני העם. וכך נהג עד שבא לירושלים ונתגלה שם בתור משיח, כמו שנראה להלן. ודבר זה נתן לו אפשרות לקבץ סביבו תלמידים ושוטעים והצילו מן הרדיפות עד ימיו האחרונים. כי באותו זמן הורגלו בארץ־ישראל לראות מורים (רבי) מקבצים סביבם תלמידים המונים־המונים ודורשים את התורה ביבום, ותלמידי־החכמים וגם המוניי־העם, כל הרוצים בכך, מקשיבים לדבריהם, מחלקים להם כבוד ורואים בהם אנשים קדושים וקרובים אל האלהים ואל תורתו, ובכן — גם מוכשרים לעשות נפלאות. ולפיכך לא השגיח ב"רבי" הגלילי החדש שום אדם סמונה על הסדר, מפקידיו של הורדוס אנטיפס או מ"טובי־העיר". אמנם, כמו שנראה מיד, לאחר זמן ידוע הכירו הפרושים בישו, שהוא נוסה מן הדרך הכבושה של הפרושיות בכלל; אבל מתחלה היה זה בעיניהם כפרושי חולק בפרטים ידועים על שאר הפרושים, דוגמת תלמיד מביית־שמיאי חולק על בית־הלל. אירע לישו בתחלת פעולתו מה שאירע לסוקראטס בסוף פעולתו: סוקראטס, שנלחם בסופיסטים, נידון למיתה כסופיסט; וישו הנלחם בפרושים נראָה מתחלה כפרושי נמור.

<sup>1</sup> עיין: ש. אסף, ככל וארץ־ישראל בתקופת־הנאונים (השלח, XXXIV).

291, הערה 3).

ואולם העם בחושו התמים הרגיש בו מיד שנוי ידוע מדרך הפרושים. כל שלשת האיוונגליונים הסוֹנְאוֹפְסִיִּים שמרו בשוי אחד מצוין: וישתוממו (העם) על תורתו; כי היה מלמדם כְּמִי שֵׁישׁ לוֹ שֶׁלֹּטוֹן וְלֹא כסופרים<sup>1</sup>). המלים, כמי שיש לו שלטון (ὡς ἐξουσίαν ἔχων) ובלוקאס: ἐν ἐξουσίᾳ) טרמזות בכירור, שישו נבדל מן הסופרים במה שהם לא הורו שום דבר מעצמם, אלא נסמכו תמיד על הכתוב, בעוד שישו דבר דברים יוצאים מלבו ומרוחו בלא אֶסְמְכוֹת תְּכוּפּוֹת על הכתוב. אמנם, עוד מעט (עיין להלן) ונראה, שאף הוא דרש מקראות כפרושי גמור; אבל כך עשה לעתים יותר רחוקות מן הסופרים והפרושים, ועל־פי רוב היה מדבר את דבריו דוגמת הנביאים בזמנם, שלא היו מסתמכים על שום, שנאמר<sup>2</sup>, וְכָתוּב׃ אלא שבעוד שהנביאים היו אומרים, כה אמר ה' וְנֹאמֹס ה' וְנוֹטְעִים בְּלֵב הָעָם אֶת הַהִכָּרָה, שהדברים הנאמרים להעם יֵצְאוּ מִפִּי הַגְּבוּרָה וְהַסּוֹפְרִים, הֵם רַק הַצְּנוּר וְהַכְּלִים שֶׁל הָאֱלֹהוֹת, היה ישו מדבר את דבריו בסתמות או אף היה מטעים, וְאֵנִי אֹמֵר לָכֵם — בנגוד אל מי שקדמו לו<sup>3</sup>). זהו כנראה, ההבדל בין אופן־הוראתם של הסופרים ובין זה של ישו וזו כוונת הדברים: כי היה מלמדם כמי שיש לו שלטון<sup>4</sup>. ואולם מתקבלת על הדעת השערתו של צ'פ' חיות, שהמלים ὡς ἐξουσίαν ἔχων או ἐν ἐξουσίᾳ באו סתוך הבנה מוטעית של המלה העברית, מושל<sup>5</sup>, שהיתה כתובה באיוונגליון העברי הקדום. הכוונה ב'מושל' היתה: "ממשל משלים", מלשון, על כן יאמרו המושלים<sup>6</sup>, או, אנשי־לצון, מושלי העם הזה<sup>7</sup>, או, כל המושל עליך יטשול לאמר: כאמה בתה<sup>8</sup>, והיתה, איפוא, הכוונה: כי היה מלמדם כמושל (משלים או, לפי לוקאס, בְּמִשְׁלָה) ולא כסופרים; ואולם המתרגם היווני (או מי שהשתמש לשם הרצאה יוונית בחומר עברי) החליף, מושל<sup>9</sup> במובן של, ממשל משלים<sup>10</sup>, ב'מושל' במובן של בעל־משלה ואיש־שלטון, ועל־כן תרגם (או כתב), כמי שיש לו שלטון, — בשוי, שקשה להבינו<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> מארקוס, א', כ"ב; מתאי, ז', כ"ט; לוקאס, ד', ל"ב.

<sup>2</sup> עיין: "אחד העם", על שתי הסעיפים (על פרשת־דרכים, IV, 42—44).

<sup>3</sup> במדבר, כ"א, כ"ז.

<sup>4</sup> ישעיה, כ"ח, י"ד.

<sup>5</sup> יחזקאל, ט"ו, מ"ד.

<sup>6</sup> עיין: H. P. Chajes, Markus - Studien, SS. 10—12. ואולם עיין: Schechter, Studies in Judaism, II, 117, 123.



על כל פנים, ישו נבדל בעיני העם מן הפרושים והסופרים במה שבמקום מדרש־כתובים דבר במשל ומליצה. אף התנאים והאמוראים תלמידיהם הרבו להשתמש במשל: „משלו משל...“, „משל למלך“, „משל למה הדבר דומה...?“, ועוד<sup>1</sup>. ואף בשמושו במשלים היה ישו פרושי וחקה את הסופרים והתנאים הקדומים; אבל בעוד שהפרושים הרבו להשתמש במדרש־הכתובים ומעטו — בערך ויחס — להשתמש במשלים, הרבה ישו למשל משלים ודרש את הכתובים רק לעתים רחוקות. ושתי כוונות היו לו במשלים אלה: ראשית, רצה למשוך את הלב על־ידי משלים אלה — את הלב התמים של האנשים הפשוטים וההמוניים, שסבבו אותו על־פי רוב. והרי משורר הוא כל מטיף של מוסר חדש וכל יוצר רעיונות חדשים, — ומשורר ובעל־אגדה הוא גם ישו, ועל־כן הוא משתמש בציורים פיוטיים לקוחים מחייו־סיום ומעלה אותם בלי משים למדרגת סמלים מוסריים, כגדולי בעלי־האגדה ומטיפי־המוסר שבכל הדורות והאומות. ושנית, פעמים שהוא מתכוין על־ידי המשלים והכסויים הציוריים לכסות על הכוונה הפנימית, שעדיין לא הגיעה השעה לפרסמה או שלא כל אדם זוכה לדעתה ואין מגלים אותה אלא לצנועים. בפירוש מטעים ישו: „לכם (לתלמידים שבפנים) נתן לדעת סוד־המלכות (מלכות־השמים) ואשר מבחוץ להם הכל במשלים<sup>2</sup>“. ראייה לדבר הוא המאמר: „אל תתנו את הקודש לכלבים ואל תשליכו את פניניכם לפני החזירים, פן ירמסום ברגליהם ופנו וטרפו אתכם<sup>3</sup>“. הוא מתירא מפני ההמון, שמא עדיין לא הוכשר להבין את עצם התוכן של למודיו החדשים. ולפיכך הוא מדבר במשלים. ואולם יודע הוא, שסוף־סוף יתגלו הוא ולמודיו ברכים וצעף־המשלים יוסר מעליהם, צריך שיוסר מעליהם: „הנר אינו נשאר „תחת האיפה או תחת המטה“, אלא סוף־סוף מעמידים אותו על האיפה או על המטה (שִׁשְׁמָשָׁה או, כמו שהיא משמשת בארץ־המזרח גם כיום, במקום שולחן). אין דבר סתום, שלא יגלה, שהרי „לא נגנו דבר אלא כדי שִׁיצא לאור<sup>4</sup>“.

<sup>1</sup> עיין על המשלים בחלמוד וכמדרש: Giuseppe Levi, Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch, übertragen v. L. Seligmann, 2. Aufl., Leipzig 1877; P. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tübingen 1904.

<sup>2</sup> מארקוס, ד', יא—י"ב.

<sup>3</sup> מתתא, ז', ו'. <sup>4</sup> שם, ד', כ"א—כ"ג.



ועוד בדבר אחד הצטיין ישו, כאמור: הוא הרבה לרפא חולים. אף הפרושים והסופרים נחשבו בעיני העם לקדושים, ובכן — גם לעושי נפלאות. הרי בתלמוד ובמדרש יש ספורים על מעשי־נפלאות, שעשו רבן יוחנן בן זכאי ור' אליעזר בן הורקנוס תלמידו, שהיו בדור הסמוך לישו). אבל מעשי־הנסים לא היו לחכמי־הפרושים עיקר: על הלל ושמאי, למשל, אין התלמוד מספר נסים כמעט כלל (אך יוסף בן מתתיהו יודע לספר, ששמאי או שמעיה חזה עתידות בדבר הורדוס). לישו היו הנסים עיקר גדול, מפני שבלא זה לא היה מושך אחריו את העם הגלילי הפשוט. כבר ראינו, כמה היו ארץ־ישראל בכלל והגליל בפרט מלאים — מסבת המלחמות הארוכות והמהומות הגדולות והלחץ הנורא של הורדוס והרומיים — בני אדם חולנים וכואבים, מרוגזי־עצבים וחלושי־נפש (ניורא־סתיניקים<sup>1</sup> וגם, פסיכא־סתיניקים<sup>2</sup>). המלחמות, המהומות והלחץ הרבו עניים ומדולדלים ויורדים מנכסיהם ופועלים בטלים; ועלידי כך נתרבו בארץ־ישראל בכלל ובגליל בפרט (מפני שהגליל היה רחוק ממרכז השלטון המדיני וההשפעה הרוחנית כאחד) בני־אדם עצבניים, וביחוד נשים היסטוריות וכל מיני לקויים במחלות־העצבים, משותקים ונכפים ומשוגעים למחצה, לשליש ולרביע (מה שקורין בימינו, מאניאקים<sup>3</sup>, ומאטואידים<sup>4</sup>). ובימים ההם היו חושבים גם בני־אדם משכילים וקרובים לחכמתיוון כיוסף בן מתתיהו את חולי־העצבים ואת המשוגעים לבני־אדם, שנכנסו בהם שד או מזיק, או רוח־טומאה<sup>5</sup> (דבוק<sup>6</sup> בימינו). ואף בני־אדם משכילים כמותו היו מאמינים ב"סגולות" ובבני־אדם מוכשרים לעשות נסים ונפלאות. ובתלמוד, אף בחלקיו הקדומים, יש כמה ספורים על מחלות, שבאו מתוך פעולת השדים וה"מזיקים". השם, "מזיקין" עצמו כמה הוא מצוין! — והרי כבר הוא מצוי במשנה<sup>7</sup>. ואף רפואות בדרך־נס אינן יקרות־מציאות בברייתות הקדומות<sup>8</sup>. אין מן התימה, איפוא, שאף ישו עסק ברפואות

<sup>1</sup> יומא, ל"ט ע"ב; חגיגה, י"ז ע"ב; תענית, כ"ה ע"ב; בבא מציעא, נ"ט ע"ב.

<sup>2</sup> עיין למעלה, עמ' 148—149, ועוד.

<sup>3</sup> אבות, פ"ה, מ"ה.

<sup>4</sup> הספר היותר חדש והיותר שלם על הרפואה בתלמוד הוא של J. Preuss,

Biblich-Talmudische Medicin, Berlin 1911; W. Ebstein, ועיין גם־כן: Die Medizin im Neuen Testament und im Talmud, Stuttgart 1903;

L. Blau, Das Altjüdische Zauberwesen, Strassburg 1898

בדרך גם כפרושי ויותר מן הפרושים הרגילים, שהרי בסתר-לבו כבר חשב אז את עצמו למשיח — והמשיח הוא, לפי השקפת-זמנו, מחונן בכחות שלמעלה מן הטבע. כל ארבעת האיוונגליונים מלאים וממולאים נסים ונפלאות עד אפס מקום. מרוב הנסים כמעט שאינה נראית תורתו של ישו, וביחוד במאָרְקוּס, שאינו מרבה בפתגמים של ישו.

והפרובלימה של מעשה-הנסים בהקת-פעולתו של ישו היא קשה וסבוכה וכל כותב תולדות-ישו, מריימאָרוּס דרך דוד פרידריך שטרויס ועד האחרונים שבאחרונים, מקדיש לה חלק הגון מספרו. כי כשם שהמדע החדש אינו יכול לצייר מסובך בלא סבה, חיצונית או פנימית, כך אינו יכול להסתפק בתשובה הקלה של ימיה-אנציקלופדיסטים, שכל הנסים המסופרים על ישו כעל גדוליה-העולם בכל האומות אינם אלא בדויות, שנברו בכוונה על-ידי כהנים ערומים. את כל הנסים והנפלאות המסופרים על ישו יש לחלק, לדעתי, להמשה סוגים אלה:

(א) הנפלאות, שבאו מתוך השאיפה לקיים איזה כתוב או לחקות איזה נביא.

ישו בא במקום יוחנן המטביל, שנחשב לאליהו; ובכך צריך ישו לעשות נפלאות כאלהו הנביא וכאלישע תלמידו. והוא צריך להתדמות לאליהו לא רק במה שהוא מבשר-המשיח (הרי כך נחשב בעיני רבים עד קיסריון של פיליפוס), אלא אף בנקיו: זולת משה (שהוא, קודם כל, גותן-התורה), אליהו ואלישע הם הנביאים הישראלים היחידים, שכל גדולתם נתגלתה במעשי נסים ונפלאות בלבד ושום נבואה כתובה לא הניתו אחריהם; והוין מזה, עשו נסים לפרטים ויחידים ולא נסים-סמלים, שיש להם ערך בשביל העם כולו. אם אליהו ואלישע מחיים ילדים מתים — אי-אפשר שישו לא יהיה את בתו של יאיר. מארקוס יודע רק תחיה אחת זו<sup>2</sup>). לוקאס מוסיף עליה את תחית הנער מעיר נעים<sup>3</sup>). ולסוף, יוחנן מספר באריכות על תחיתו של לעזר (אלעזר), שאצל לוקאס אינו אלא שם של עני חשוב כמת, שנזכר במשל, שנשא ישו ובו אמר עליה, שאחר מיתתו יכנס לִגְן־העדן<sup>4</sup>). — אם אלישע,

<sup>1</sup> בפרטות על זה עיין: Fr. Nippold, Die Psychiatische Seite der

Heilstätigkeit Jesu, 1889.

<sup>2</sup> מארקוס, ה', כ"ב—מ"ג; ועיין מתיא, ט', י"ח—כ"ו.

<sup>3</sup> לוקאס, ז', י"א—י"ז; נעים נזכרה בכ"ר, סצ"ח.

<sup>4</sup> השוה לוקאס, ט"ז—ל"א, אל יוחנן, י"א, א'—מ"ו.

תלמידו של אליהו, טרבה את השמן שבאָסוֹךְ אחד עד כדי למלא ממנו כלים הרבה ולשלם את החוב של אשה מנשי בני־הנביאים ובעשרים לחם שעורים הוא משיביע מאה איש, עד שאף מותירים הם מן הלחם<sup>1</sup>, מוכרח הדבר, שאף ישו ישיביע בחמשה ככרות לחם ושני דגים כחמשת אלפים איש ועוד יותירו שנים־עשר סלים של פירורים, כמספר שבטי־ישראל, שהרי ישו גדול מאלישע. ונס זה מוכפל בדמיונם של התלמידים או של תלמידי־התלמידים: בפעם השניה משיביע ישו בשבעה ככרות־לחם ומעט דגים כארבעת אלפים איש, שעוד מותירים הם שבעה דָגִים של פירורים<sup>2</sup>. הרבר ברור, שלפנינו כאן חקוי לנביאים עושי־הנפלאות היותר גדולים. ישו, שהוא גדול־הנביאים ויותר מנביא בעיני תלמידיו (כיוחנן המטביל בעיניו של ישו), צריך לעשות נפלאות כמותם, ואף הרבה יותר מהם.

אבל לא רק חקוי למעשי־הנביאים יש כאן, את כל דברי־הנביאים, שיש בהם איזו פליאה, חשבו בימי־ישו למכוננים אל ימות־המשיח. ואם נאמר על ימות־המשיח: אז תפקחנה עיני־עורים ואוני־תרשים תפתחנה; אז ידלג כאַגֵל פסח ותרון לשוֹן־אלמים<sup>3</sup>—הרי מוכרח הדבר, שישו יהא פוקק עורים ומשיח אלמים, מרפא פסחים ומקים משותקים ורופא חולים מכל המינים, שהרי הוא מטיף לעם: מלכות־השמים קרבה לבוא<sup>4</sup>—ואותות־המשיח בעל־זרעם שיהיו נראים בארץ ולעיני־העם.

(ב) ציורים פיוטיים, שנעשו בעיני־התלמידים למעשי־נסים.

תלמידו של ישו היו ברובם פשוטים ותמימים, בני ההמון, שדמיונו עז וחשוקתו לנפלאות גדולה ועצומה. ותלמידים כאלה מהפכים של א מדעת וכלי משיים כל ציור דמיוני למעשה מלהיב את הדמיון. דוגמה ברורה אחת לכך עדיין נשארה בדינו. מאַרְקוֹס ומתיא<sup>4</sup> יודעים לספר לנו מעשה משונה זה: ישו, כשהיה בירושלים, בשבוע שקודם הפסח, היה רעב ועבר על־יד תאנה ובקש תאנה להחיות את נפשו—ולא מצא, מפני שהעונה לא היתה עונת־תאנים כלל.

<sup>1</sup> מלכים א', י"ז, י"ז—כ"ד; מלכים ב', ד', א'—ל"ז ומ"ב—מ"ד.

<sup>2</sup> מאַרְקוֹס, ו', ל"ד—מ"ד, וחי' א'—ט'.

<sup>3</sup> ישעיה, ל"ה, ה'—ו'.

<sup>4</sup> מאַרְקוֹס, י"א, י"ג—י"ד וכ'—כ"א; מתיא, כ"א, י"ט—כ"א.

דבר זה מטעים מארקוס בפירוש; ואמנם, המעשה אירע, לפי מארקוס ומתיא, קודם הג'הפסה, שאז אין תאנים בתאנה. ולמרות דבר טבעי זה, שלא היו תאנים על העץ בשעה שאינן צריכות להיות, מקלל ישו את התאנה העלובה, שלא תשא עוד פרי לעולם—והתאנה יבשה מיד או למחר!—ואולם לוקאס אינו יודע מ'מופת' משונה כזה כלל. הוא אך מביא אחד ממ'ש'ליו הנאים של ישו; וישא מ'ש'לו ויאמר: איש אחד היתה לו תאנה נסועה בכרמו ויבוא לבקש בה פרי—ולא מצא. ויאמר אל הכורם: הנה זה שלש שנים אנכי בא לבקש פרי בתאנה הזאת ולא מצאתי—כרות אותה, וכו', וכו' (1). הדבר ברור, שהנמשל היא כנסת-ישראל (או כת הפרושים והצדוקים), שאינה נשמעת לתורתו של ישו, ועל-כן ראויה היא לקציצה או להתיבשות. ושם אין זה מספיק, הרי מביא מארקוס עצמו במקום אחר (2) כדברים האלה: ומן התאנה למדו נא את מ'ש'ל-הדבר' וכו'; ובמקום זה נאמר בלוקאס: ראו את התאנה ואת כל העצים, כי תראו אותם מוציאים את פרחם (ולא את פריהם, שאינו בתאנה בעונה זו כלל וכלל), הלא ידעתם, כי קרוב הפקין, כן גם אתם וכו', דעו, כי קרבה מלכות-האלהים (3). המשל הנאה נשתנה, איפוא, בחוג התלמידים או מחבריה-האוונגליונים ונעשה גם משונה, שיש בו גם עָוֶל גדול לאילן שלא חטא, שהרי מלא את תפקידו הקבוע.

### ג) חזיונות דמיוניים.

החלק השני של הנסים, שעשה ישו, אינם אלא חזיונות דמיוניים, האלוצינאציות של כפריים ודייגים פשוטים ותמימים, בני-המזרח, שכל העולם מלא נפלאות בשבילם. חזיון דמיוני כזה הוא הספור, שתלמידיו ישו היו ביס-כנרת בדוגית בלילה והוא, ישו, לבדו נשאר על היבשה, והרוח נשבה נגדם עד שנתנענו כ'שיוט,—ובאשמורת הרביעית (כשעה שהיו עיפים ויגעים ואחוזי-שינה) ראו את ישו פתאום מתהלך על-פני ים-כנרת כעל פני היבשה (4). מארקוס עצמו אומר (5), שהתלמידים חשבוהו לחזון דמיוני" (*ἕδοξαν φάνατασμα εἶναι*)—וכך היה באמת. אבל אהבת-

(1) לוקאס, י"ג, ה--ו'.

(2) מארקוס, י"ג, כ"ח--כ"ט.

(3) לוקאס, כ"א, כ"ט--ל"א.

(4) מארקוס, ו', מ"ז--נ"א. (5) שם, שם, מ"ט.



הנפלאות נטעה בלבותיהם לאחר זמן את האמונה, שאמנם הכירו אחר־כך את ישו ושמו עמו ביהר בדוגנית. וזוהי דוגמה אחת מהרבה.

(ד) מעשים, שאך נראו כנסים.

לסוג זה יקשבו דברים, שאירעו באמת ולא היתה בהם שום נסיות, אלא שנראו לתלמידיו של ישו כנסים. כזה הוא, למשל, (הספור<sup>1</sup>) בדבר רוח־הסערה, שקמה בכנרת בשעה שישו ותלמידיו שמו בה בדוגית והגלים זרמו אל תוך הדוגית, והתלמידים נבהלו, וישו היה ישן במנוחה באחורי הדוגית, — ואז העירוהו התלמידים בפחדם משנתו והוא השקיטם, שיש לבטוח בה' ושלא להיות, קמניאמנה<sup>2</sup>; ואמנם, הרוח נח מזעפו והכנרת שקמה. כך היה הדבר בלא ספק, שהרי רגילה היא הכנרת להתגעש ולהסתער לפתע פתאום ולפתע פתאום אף תשוב בה הסערה לדממה, כמו שראיתי בעיני בשעה ששטתי על הכנרת באביב, שנת תרע"ב. ואולם בשביל תאבי־נפלאות כהדייגים הגליליים הרי זה נס, שעשה ישו. כך דרכם של בני־ההמון מאז ועד היום. בוודאי ידעה גם החסידות, ביחוד בימי הכעש'ט ותלמידיו הראשונים, נסים ונפלאות כאלה, שהרי אי־אפשר לחשוב את כל ספורי הנפלאות של, צדיקי־החסידים, שהראשונים שבהם היו אנשים כשרים ומלאי רוח־אמונה, לרמאות ואחיזת־עינים. על אמונה תמימה כזו מיוסדים אף ספורי־הנפלאות של שאר מיסדי הדתות או קדושי האמונות השונות. וכמה מרובים הנסים והנפלאות, שמנחם בעל, 'עלית־אליהו' להגרא' מוויילנה, שחי אך לפני מאה וחמשים שנה לערך והיה שונא את החסידות תכלית שנאה! —

(ה) רפואת חולי־עצבים מכל המינים.

הסוג החמשי והאחרון של הנסים, שעשה ישו, הן ודאי רפואות מפליאות, שרפא ישו חולי־עצבים ממינים שונים. אין ספק, שישו היה בעל כשרון־שלהשפעה שלא מן המין הרגיל. אילמלא כן, לא היו תלמידיו מעריצים אותו כל־כך וזוכרים ומשננים כל מלה, שיצאה מפיו, ולא היה זכרו חי כל־כך בתוכם ומשפיע כל־כך על כל הלך־נפשם וסדר־יחיהם ואף לא היו יכולים להשפיע מכח־כחו על אלפים ורבבות. היה לישו כשרון־שלהשפעה זה, שסוד יש בו, ענין של מסתורין, שעדיין לא עמדו עליו הפסיכולוגים הרגילים והרופאים והטבעונים, שיודעים רק את חוקי־הטבע הקבועים עד עתה על־ידי מדעי־הטבע. זהו

<sup>1</sup> מארקוס, ד', ל"ה—מ"א.

אותו כשרון של השפעה, שהיה, במדה אחרת ובצורה אחרת ואף בנטיה לצד אחר, למוחמד נביא־הישמעאלים ולנפוליון הראשון, קיסר־צרפת<sup>(1)</sup>. כך מספר הסופר הרומי המשכיל טאציטוס, שאספסיינוס־קיסר רפא באלכסנדריה סומא<sup>(2)</sup>. בני־אדם מחוננים כח־רצון מיוחד וחיים פנימיים עצומים ביותר משפיעים במבטם החודר או הרך ביותר או בבטחון הפנימי שלהם על חולי־עצבים ממינים שונים, ולפעמים — אף על משוגעים גמורים. אם רפואתם שלמה היא או עוברת — זוהי שאלה, שאין אנו יכולים לפתרה בדרך כלל. בתוך משלים שונים נבזקו במתיא<sup>(3)</sup> שלשה פסוקים, שבהם מדובר על רוח־טומאה, שיצאה מן האדם ואחרי־כך שבה אליו—ומצבו נעשה רע משהיה. וכי לא מן הנסיון של עצמו הכיר ישו דבר זה, שנעשה בפיו משל וחידה? —

ואולם ברור הדבר, שגם רפואה שלמה נתרפאו כמה וכמה חולי־עצבים ונשים היסטיריות על־ידי ישו בכח־השפעתו האישית המופלאה, ההיסטורית<sup>(4)</sup>. אבל נפלא הדבר: מארקוס מטעים וחוזר ומטעים, שישו לא אהב לפרסם את הנסים שעשה. לאחר הדרשה המוצלחת, שדרש בשבת בכפר־נחום, התחיל ישו לרפא חולים בהצלחה מרובה, וביניהם רפא מקדחת את חותנתו של שמעון, שָׁדֵר בביתה. נתרבו החולים הבאים להתרפא על־ידי ישו, וביחוד, אחויה־השדים, כלומר, העצבנים וההיסטיריים. ישו רפא הרבה מהם. ואולם, במקום לשמוח בהצלחתו ולהשתמש בה, אינו נותן לשדים לדבר, כלומר, אינו מרשה לעצבנים, שנתרפאו על־ידו, לפרסם את נסיו, והוא בורה מכפר־נחום עוד בלילה הראשון לרפויים אל חורבה אחת, להתפלל, כלומר, לתת דין וחשבון לעצמו על מעשיו ולבקש סיוע מאלהים. וכשרודפים אחריו שמעון וחבריו ומבקשים, שישוב אל החולים, אינו רוצה; והוא בוחר לצאת, אל העיירות (Κομπολίαις) הסמוכות<sup>(5)</sup>. — על המצורע, שהוא מרפא, הוא מצוה, שלא יגיד דבר

<sup>(1)</sup> E. O. Holtzman, War Jesus Ekstatiker?—Tübingen : עיין על זה

.1903. L. Binet—Sanglé, La Folie de Jésus, Paris

<sup>(2)</sup> Tacitus, Hist., IV, 81; עיין: Caeco reluxit (Vespasianus) dies:

<sup>(3)</sup> מתיא, י"ב, מ"ג—מ"ה.

<sup>(4)</sup> P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu, erläutert; עיין:

E. Meyer, Ursprung u. Anfänge des ;Tübingen 1904, SS. 258 — 265

Christentums, 1921, I, 153—155. <sup>(5)</sup> מארקוס, א', ל"ד—ל"ט.

לשום אדם<sup>1</sup>). וכך הוא מצוה גם על הסומא<sup>2</sup> ועל החרשי-האלם<sup>3</sup>. ועוד פעם אינו נותן לרוחות-הטומאה להלל אותו<sup>4</sup>. אך בדיקאפוליס — בארץ נכריה ובין גויים, גולה ונרדף—הוא נותן לגלות את נפלאותיו<sup>5</sup>. וכשהפרושים דורשים ממנו אות מכריע, אינו רוצה לתת אות כזה לדור<sup>6</sup>. במתיא ובלוקאס<sup>7</sup> יש הוספה על זה: זולת אות יונה, שמתיא מבאר אותו על תקומתו של ישו לאחר שלשה ימים כמו שהיה יונה שלשה ימים במעי-הדגה; אבל באמת הכוונה היא כמו בלוקאס—שאנשי-נינוה חזרו בתשובה אף-על-פי שיונה הנביא לא עשה שום נסים ולא נתן שום אותות, ואך שמעו אל קריאתו בלבד.—ובנצרת, עיר-מולדתו, לא הצליח ישו לעשות נפלאות מפני שלא מצא שם אמונה, כמו שנראה להלן. — מכל הדברים האלה נראה ברור, שהרפויים המוצלחים שרפא (ואף הן ברובן—אפשר, אך לזמן ידוע) היו רפוין של מחלות-עצבים ומחלות-נפש, שאדם בעל כשרון-השפעה מיוחד במינו יכול באמת לנטוע בחולים בהן הרגשה גופנית ורוחנית חדשה. הוא עצמו מרגיש בדבר כשהוא אומר לאשה נרפאה אחת: בתי, אמונתך הושיעה לך<sup>8</sup>; כלומר: לפנינו מקרה של השפעה עצמית, מה שקורין אבטוסונגסטיון<sup>9</sup>. ולפרקים ישו עצמו משתדל, שלא יהא הנס גדול בעיני ההמון הסובב אותו והתאב ל"מופתים". במקרה הילדה של יאיר, שהכל חושבים אותה למתה, מקרה, שאפשר, הונחה ביסודו איזו מחלה, שגוררת אחריה התעלפות, הוא אומר: מה תהמו ותבכו? — הנערה לא מתה, אך ישנה היא<sup>10</sup>; וכשנתעוררה הוא מצוה לתת לה לאכול. ואף כאן הוא מצוה: אל ידע הדבר לאיש<sup>11</sup>. ואף לאחר נסיה-השתנות בקיסריון של פיליפוס, שנדבר עליו להלן, הזהיר את תלמידיו, שלא יגידו מה שראו לשום אדם<sup>12</sup>.

רוב הכמיהה-נוצרים חושבים, שדבר זה, שישו לא רצה לגלות את נפלאותיו—דבר, שמארוקוס מטעימו פעם אחר פעם הטעמה יתרה ואין שום ספק בדבר, שהוא היסטורי גמור, — בא מתוך אי-רצונו של ישו, שיחשבו אותו ל"בעל-מופת" ויבכרו את מעשי-הנסים שלו על

<sup>1</sup> שם, שם, מיד. <sup>2</sup> שם, ח'י, כיו. <sup>3</sup> שם, ז', ל'.

<sup>4</sup> שם, ג'י, ייב. <sup>5</sup> שם, ה'י, ייס—כ'י. <sup>6</sup> שם, ח'י, ייא.

<sup>7</sup> מתיא, ייב, ל'יס—ס'י; לוקאס, ייא, כ'יס.

<sup>8</sup> מארקוס, ה'י, ל'יד.

<sup>9</sup> שם, שם, ל'יס. <sup>10</sup> שם, שם, ס'יג. <sup>11</sup> שם, ט'י, ס'י.

פני תורתו ותוכחות־מוסרו. אבל הדבר הוא יותר פשוט. לא תמיד הוא מצליח ב־נסים<sup>1</sup> והוא מתירא לעסוק בהם הרבה. הוא מתירא אף מפני גילונים של אותם ה־נסים<sup>2</sup>, שהצליח בהם, שלא יטיל עליו העם משא של נסים כבד יותר מדאי. פעם אחת, כשהביא לו אחד מן ההמון את בנו, שרוח אלם בקרבו<sup>3</sup> (כלומר משונע, שהוא מתהולל, אבל אינו מדבר), כעס ישו ונער במביאיו<sup>4</sup>. הרפויים הנסיים הללו היו, איפוא, קשים לו. אבל אי־אפשר היה זולתם למי שרצה להשפיע על העם הפשוט ולהחשב, לכל הפחות, לנביא או מבשר־המשיח — לאליהו הנביא. והרי אף הסופרים לא הכחישו, שהוא עושה נסים, אלא שחסו את הנסים לרוח־הסומא<sup>5</sup>, — ממש מה שאומרים עליו התלמוד (כישף<sup>6</sup>), ותולדות ישו<sup>7</sup> —, או אמרו: בעל־זבול בו ועל־ידי שר־השדים הוא מגרש את השדים<sup>8</sup>. בעל־זבול<sup>9</sup> זה אינו, כמו שחושבים הרבה מחכמי־הנוצרים<sup>10</sup>, אלא העולם העליון, שנעשה אצל היהודים לשד, ככל־האילים, מעין בעל־מעון<sup>11</sup>, מפני שזבול<sup>12</sup> הוא בספרות התלמודית בית־המקדש (שפשוטו ידיהם בזבול<sup>13</sup>), או אחד משבעת הרקיעים<sup>14</sup>. ואין גם צורך בהשערה האחרת, שבעל־זבול<sup>15</sup> בא בתור שם של ננאי, במקום בעל־זבוב<sup>16</sup>, וזבול<sup>17</sup> הוא מן זבל<sup>18</sup>. כי יותר פשוט הוא לחשוב, שבעל־זבול<sup>19</sup> הוא קריאה משובשת מבעל־זבוב<sup>20</sup>, כמו בליאר<sup>21</sup> (ב־חזון־הסיבילות<sup>22</sup>; ועוד) מן בלועל<sup>23</sup>. מאחר שכל הנסים של ישו וכל תהלוכותיו בזמן שבין תפיסת יוחנן המטביל ובין קיסריון של פיליפוס מתאימים להמסופר על אליהו הנביא, בעל־כרחנו נאמר, שאף בעל־זבול<sup>24</sup> הנזכר כאן אינו אלא בעל־זבוב, שנזכר במקרא בקשר עם אליהו<sup>25</sup>.

<sup>1</sup> מארקוס, סי. ייס. <sup>2</sup> שם, ג' ל. <sup>3</sup> שם, שם, כ"ב.

<sup>4</sup> הראשון שבהם היה החוקר הגדול Movers, Die Phönizier, Bonn 1841, I, 266.

<sup>5</sup> ראש־השנה י"ז ע"א.

<sup>6</sup> חגיגה, י"ב ע"ב.

<sup>7</sup> עיין על זה: H. P. Chajes, Markus-Studien, SS. 24—26.

<sup>8</sup> מלכים ב', א', ו' ומ"ז.



## 2. מְרוֹם-הַצֶּלְחָתוֹ שֶׁל יֵשׁוּ. הַתְּנַגְּשׁוּתוֹ עִם הַפְּרוּשִׁים.

לאחר הצלחתו בכפר-נחום יוצא משם ישו כמעט כמנוסה, מיראה, שמא ידרשו ממנו נסים חדשים. והוא עובר ל, העיירות הסמוכות. בוודאי הטיף אז בכרזים (כוראזין באיוונגליון, חורבות פּוֹרְנֵי של עכשיו), שהיתה עיירה סמוכה לכפר-נחום, מהלך שעה מצפון לעיר זו, לא רחוק מן הירדן<sup>1</sup>). שם הוא דורש בבית-הכנסת, שנשתמרו השרידים הנפלאים של יורשו — בית-הכנסת, שנבנה על יסודו — עד היום הזה<sup>2</sup>); ושם הוא גם טרפא חולים בהצלחה מרובה. אבל אף שם הוא מתירא מפני ההמון המרבה להמשיך אחריו: חושש הוא, שמא ימשיך עליו את העינים יותר מדאי. האיוונגליוני היותר קדום שבידינו מעיד: והוא יצא והתחיל לקרוא הרבה ולהשמיע את הדבר (דבר מלכות-השמים), עד אשר לא יכול לבוא עוד אל עיר לעיני העם, וישב מחוץ לעיר במקומות של חורבה<sup>3</sup>). לעיניו רתף גודלו של יוהנן המטביל. מחוץ לעיר, בחורבות, רחוק מן השלטון המדיני, מן התשחורת<sup>4</sup> וטובי-העיר, לא היה הדבר מסוכן כל-כך.

מן העיירות הסמוכות הוא הוזר לכפר-נחום, שנעשה, הודות לביתם של שמעון וחותנתו, מקום-מושבו התמידי. זוהי עיר סמוכה לסַפֵּר, ועל-כן יש בה בית-מכס, כאמור. המוכס היה יהודי, לוי בן חלפי שמו. בתור מוכס, היה יהודי משכיל בטעם הימים ההם; וכנראה, היה לו גם שם-כנוי מתיא (מקוצר מן מתתיהו), שכך הוא נקרא באיוונגליון על-פי מתיא<sup>4</sup>). או, אפשר, שמו היה מתיא (מתתיהו) בן חלפי והיה לוי, ושני האיוונגליונים, מארקוס ולוקאס, החליפו את מתתיהו בן חלפי הלוי ב, לוי בן חלפי. זהו אותו תלמיד, שרשם, לפי ספייס, את השיחות (לוגיה) של ישו, שהונחו ביסודן של כל שלשת

<sup>1</sup> עיין: G. Dalman, Orte und Wege Jesu, 2 Aufl., SS. 135—137.

<sup>2</sup> ועיין גם למעלה, עמ' 273.

<sup>3</sup> עיין: Kohl u. Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa.

<sup>4</sup> SS. 198—202. ועיין גם-כן: B. Meistermann, Capharnaüm et Bethsaïde, p. 268.

<sup>5</sup> מארקוס, א', ס"ה. <sup>6</sup> מתיא, ס', מ"ו.

האיוונגליונים, ואולם מקובצות הן בקבוצות מסודרות ומסוימות ביחוד באיוונגליון, שנקרא בוודאי מטעם זה על שמו: האיוונגליון על-פי מתיא<sup>1</sup>. ישו קרב אליו את המוכס ואף היה מבקר בביתו. ובבית זה של מוכס, שכבר ראינו, כמה היו העם כולו, וחכמיו בראשו, שונאים אותו בתור באיכחה של הממשלה הרומית-האדומית, עד שהעמידוהו בשורה אחת עם גנב וְהֶרֶג וְחָרֵם (גולן), היו ישו ותלמידיו מסובים עם מוכסים ופקידים עבריינים (חֲטָאִים), ידידיו של מתיא הלוי, שהריחו בריח ההשכלה היוונית-הרומית, ועל-כן היו חפשים מן המצוות, כהמוכסנים (האקציזניקים) בימי ניקולאי הראשון ברוסיה. הפרושים כעסו על זה. הרי ישו עצמו נחשב לפרושי—ומה לו ולמוכסים חמסנים ועמי-ארץ עבריינים?—ועל זה מתנצל ישו בפתגם הריף ונאה: לא הבריאים צריכים לרופא, אלא החולים<sup>2</sup>. הוא מכיר, איפוא, שהמוכסים והעבריינים הם החולים, כלומר, מעשיהם אינם רצויים; אלא שדוקא מפני כן צריך להתקרב אליהם. תשובה זו מניחה את דעתם של הפרושים, שהרי אין שום רמז באיוונגליון, שהפרושים התרעמו עליה. אף-על-פי-כן בעיני המעולים שבהם לא טוב הדבר, שהרבי הנפלא, המטיף מוסר והמפליא לעשות, יש לו עסקים עם, חלאת החברה היהודית.

ועוד דבר אחד לא הניח את דעתם. ישו מטיף לביאת-משיח. בעקבות המשיח אוהו, חבלו של משיח: צרות וענווים, שתבואנה, אמנם, לא על המשיח עצמו (וזהו השקפה מאוחרת), אלא על כל העם, על כל העולם כולו. ובכן צריך לבקש רחמים על העם ועל העולם, להתרחק מתענוגי העולם הזה ולהרכות בצומות. ולפיכך צמו הפרושים המתפללים לביאת-משיח וצמו גם תלמידי יוחנן המטביל, מבשרי-המשיח, שצפה לביאת-משיח. לא כן ישו ותלמידיו: שונים היו בנדון זה גם מן הפרושים וגם מיוחנן ותלמידיו. ישו ותלמידיו לא צמו, לא הלכו אל המדבר, לא נתפרנסו מחגבים טהורים ויערות-דבש, וגם מן היין לא הזירו עצמם. אף לבית-המשתה היו הולכים. הפרושים והיוחנניים מתרעמים על זה וקוראים לישו, זולל וסובא<sup>3</sup> (φάγος καὶ οἴνοπότης)<sup>4</sup>, ופונים אליו בשאלה: מפני מה אין תלמידיו צמים כמותם?—ועל זה מתנצל ישו בתשובה, שיש בה

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמ' 73.

<sup>2</sup> מארקוס, ב', טו—יז.

<sup>3</sup> מתיא, יא, י"ט; לוקאס, ז', ל"ד.

מליצה־הידות': איך יוכלו בני־החופה (ὄιοι τοῦ νυμφῶνος) לצום בעוד החתן עמם?<sup>1</sup> דבור זה מתאים לגמרו להלכה הפרושית: השושבינים וכל בני־החופה פטורין מן התפילה ומן התפילין (ואין צורך לומר, שאסור להם לצום) כל שבעת הימים (שד החתונה) וכו'; ר' שילא אומר (דעת־יחיד): חתן פטור ובני־החופה חייבים<sup>2</sup>. ורמז יש כאן למשיחותו: חתן דומה למלך<sup>3</sup>; והוא — מלך המשיח. אבל לא יותר מרמז. שאר הדברים, שכאו אחר דבור זה<sup>4</sup>, הם ודאי הוספה מאוחרת, שהרי אז עדיין לא נתגלה ישו בפירושו בתור משיח אף לתלמידיו ועל ענויים וצליבה לא חשב עוד. כוונת דבורו השנון היא: הרי מלכות־השמים קרבה לבוא, והיא שעת ששון ושמחה, כחתונה, והחתן הוא מלך־המשיח, שכבר הוא בנמצא (מי הוא — אינו מגלה עדיין, כמבואר למעלה), ועל־כן אין מקום עתה לצומות, שהרי שבעת ימי־המשתה פוטרים מכמה וכמה מצוות, ואין צורך לומר מן החענית. ובאותו מעמד הוא מרמז גמ־כן, שהצומות של תלמידי־יוחנן, ככל שמירת־המצוות שלהם, אינם אלא הרכבת החדש על גבי הישן: תפירת מטלית חדשה על בגד ישן וקרוע ונתינת יין חדש בתוך נאדות ישנים ובלים<sup>5</sup>. כלומר: תוכן חדש צריך גם ללבוש חדש. צריך לשנות את היהדות הפרושית שנוי עיקרי, ולא להוסיף על המצוות המעשיות של הפרושים עוד הוספה אחת בצורת תשובה ומעשים טובים לשם הבאת־המשיח. בדברים הללו יש רמז לבטול המצוות המעשיות; אבל רמז, שאף תלמידיו לא הבינוהו, ואין צורך לומר תלמידי־יוחנן והפרושים. ולמרות מה שיש יסוד לחשוב, שהבטוי, מצוות בטלות לעתיד לבוא<sup>6</sup> הוא יותר עתיק מן האמורא רב יוסף, שנמסר לנו מסיו, והוא מכון לא רק על לאחר מיתה, כמו שיוצא מן הגמרא במקום שהובא בטוי זה—לא נועז אף ישו עצמו כל ימיו להסביר את מליצתו בדבר הַמטלית החדשה<sup>7</sup>, והנאדות הישנים<sup>8</sup> ולהגדירה בתור תורה חדשה. הוא נשאר שקוע בתורה הישנה. הוא הוסיף לקיים את המצוות המעשיות כיהודי פרושי גמור עד יומו

<sup>1</sup> מארקוס, ב', י"ט.

<sup>2</sup> תוספתא, ברכות, ב', י"י. ועיין גם־כן ברכות, י"א ע"א; שם, ס"ז ע"א.

<sup>3</sup> פרקי ר' אליעזר, סוף פ"ז.

<sup>4</sup> מארקוס, ב', המחצית השניה של פסוק י"ט ופסוק ב'.

<sup>5</sup> מארקוס, ב', כ"א--כ"ב; מתיא, ט"ז, ס"ז--י"ז; לוקאס, ה' ל"ז--ל"ט.

<sup>6</sup> נידה, ס"א ע"ב.

האחרון. אף ווילהלם מוכרח להודות ולומר: ישו לא היה נוצרי. הוא היה יהודי. אילמלא כן, אי־אפשר להבין בשום אופן, האִךְ היו יעקב, אחיו של ישו, ושמועון כיפא, הראשון בתלמידיו, נלחמים בעד שמירת המצוות המעשיות ונגד פוילוס, שלא ראה את ישו והחליט לבטל את המצוות המעשיות כדי להכניס גויים נכריים תחת כנפי האמונה בישו בתור משיח. ואולם, מצד אחר, אילמלא היו רמזים לבטול היהדות הפרושית, המעשית, בדבריו של ישו, לא היה רעיון כזה עולה על דעתו של שאול הפרסי ולא היה מצליח לשימו חוק בנצרות. אבל אל ענין זה אשוב עוד להלן.

לעת־עתה עדיין לא פרצה מחלוקת גלויה בין ישו ובין הפרושים. והעם בהמוניו היה נוהר אל הרבי הפרושי, שהיה נאה דורש, כמשלים נאים, ולא היה מכריח להיות נאה מקיים — את כל המצוות בכל פרטיהן: זה הרבי, שעולו נעים ומשאו קל<sup>1</sup>. נהרו אליו המונים מכל הכפרים והעיירות הסמוכים. אלה היו בני עמ־הארץ — דייגים פשוטים ונאכרים זעירים, ואפשר, אף מוכסים־גנאים (גובי־מכס) נמוכים ופקידים קטנים ופועלים ושכירים, וביניהם ודאי בטלים מעבודה לא מעט, כמו שמתארם ישו באחד ממשליו<sup>2</sup>. פה ושם היה ביניהם גם איש עשיר, ולעתים רחוקות — אף פרושי תלמיד־כס. אחד מתלמידיו של ישו היה ממפלגת הקנאים, שכפי שראינו<sup>3</sup>, היו פרושים ברוחם ואך רצו לקרב את הקץ — את ביאת־המשיח, באופן אקטיבי, כחרב בכף. כל אלה היו כמעט כולם עניים בדעת־התורה, עמי־הארץ במובן התלמודי, אבל מבקשי־ה', עֲנִיִּים במסורם ונלהבים באמונתם. לא היו עבריינים בכוונה, מתוך כפירה או הפקרות, אבל, לפי פתגמו של הלל (לא עמ־הארץ חסיד<sup>4</sup>), לא היו מקיימים את המצוות בדקדוק כהפרושים (השווה עמ־הארץ ודמאי: עמ־הארץ השודר על המעשר, מתוך בורות ורשלנות, אבל לא מתוך כוונה רעה). בחבורתו של ישו היו גם נשים, צעירות וזקנות יותר, גרויות־עצבים ובעלות לב טוב, להוטות אחר נסים ואחר מעשים טובים כאחד. ביניהן היתה מרים המגדלית, כלומר, מעיר מגדל(א), שנזכרה למעלה, זו שישו גֵרַשׁ ממנה, שבע רוחותי, כלומר, שהיתה עצבנית

<sup>1</sup> מתוא, י"א, ל"ג; <sup>2</sup> שם, כ"ג, ג'—ז'.

<sup>3</sup> עיין למעלה, עמ' 208.

<sup>4</sup> אבות, ט"ב, מ"ה.



עד לשגעון, אשה אחת בשם שושנה, מרים, אמו של יעקב הצעיר ושל יוסי, ושלומית<sup>1</sup>, ואשה אחת יוחנה (שס־נקבה מן יוחנן, והוא השם, יא־נע), שנשתמר בלא ידיעת מקורו העברי בין יהודי פולניה וליטה עד היום), אשת האפיטרופוס של הורדוס, כוזא<sup>2</sup>, כלומר, אשת סקיר-האיצרות של הורדוס אנטיפס, ובכ־אשה עשירה; ולוקאס מעיד, שהנשים הללו, הרבה אחרות הנאוהו מנכסיהן<sup>3</sup>. ובוודאי נהנה מזה לא ישו בלבד, אלא אף תלמידיו. ואף בזה היה כח־מושך ידוע, דוגמת ה"שלחנות" של "צדיקי"־החסידים בימינו. מובן, שזה לא היה עיקר בעיני התלמידים.

וזולת התלמידים והתלמידות הקרובים אליו היה מלֹוה אותו, עם רב מן הגליל<sup>4</sup>. בזה אין ספק. ואף אם הכתוב הבא אחר זה: ומהודיה ומירושלים ומאדום ומעבר־הירדן ומסביבות צור וצידון<sup>5</sup>, ודאי נוסף אחר־כך, אף־על־פ־כֵּן אין ספק בדבר, שמספרם של הנמשכים אחריו—ובניהם היו מועטים אף מחוץ להגליל, שהרי תלמידו, יהודה איש־קריות<sup>6</sup> הוא מיהודה—היה גדול בערך, עד שהיו הלחץ והרחק בקרבתו של ישו גדולים מאד. כדי להנצל ממנו היה ישו יושב בדוגית והעם היה עומד מרחוק ושמע את המשלים והתורות, שהיה ישו משמיע מתוך הדוגית. ופעמים שהיתה עוברת שורה של דוגיות על פני ים־כנרת, באחת היו יושבים הוא ותלמידיו היותר, מקורבים<sup>7</sup> ובדוגיות אחרות היו יושבים שאר התלמידים והתלמידות ואנשים מן העם, וישו היה מלמד את תורתו במשלים נאים ובפתגמים שנונים בלב הכנרת, בתוך מִי־התכלת הנפלאים, למראה החופים הפורחים של הגליל התחתון. גוזמה היא, שהגיעו שומעיו לארבעה ואף לחמשה אלפים איש (באגדה על חמשה ושבעה ככרות הלחם)<sup>8</sup>; אבל אין ספק בדבר, שכימים הראשונים לפעולתו בגליל היה ההמון ההולך אחריו מרובה כל־כך, עד שלא היה מקום לעמוד אף לפני הפתח<sup>9</sup> ועד שהיו דוחקים את הרב<sup>10</sup>. ולא עוד, אלא שהרבה העם להטרידו בבקשותיו, כֶּאֱת רב־י־החסידים, עד כי לא יכלו (ישו ותלמידיו) אף לאכל לחם<sup>11</sup>. ופעמים יהיו רוצים להסתתר מן ההמון והיו משייטים בדוגית אל איזו חורבה לישבת שם בדר ולנוח;

<sup>1</sup> מארקוס, ט"ו, מ"א. <sup>2</sup> לוקאס, ח' בי—ג'. <sup>3</sup> מארקוס, ג', י'.  
<sup>4</sup> שם, שם, ח'. <sup>5</sup> שם, ו', מיד וח', ט'. <sup>6</sup> שם, ב', ב'.  
<sup>7</sup> שם, ג', ט', והי, כ"ד ול"א. <sup>8</sup> שם, ג', כ'; ו', ל"א.

אבל העם היה רודף אחריהם<sup>1</sup>). זו היתה התקופה היותר טובה בימי פעולתו, אם אפשר לקרוא בשם "תקופה" לשבועות אחרים, ולכל היותר, לשנים-שלושה חדשים. ישו השיג אז את מרוס-הצלחתו. הוא היה אז באמת כחתן בשבעת ימי-המשתה. והימים המועטים, אבל הטובים, הללו הדביקו אליו את תלמידיו בזכר הנעים, שהשאירו בלבותיהם, עד שאף נשבאו ימי-הרעה נשארו דבקים בו וזרוכים אחריו.

כי מעט-מעט התקררו שמיו הבהירים של ישו בעבים. כבר הטילו עליו צל ענין-המוכסים וענין-הצומות. הפרושים והשלטונות המקומיים לא היתה דעתם נוחה מהתהלכותו עם המוכסים והעבריינים וממה שתלמידיו אינם צמים והם נרגלים בבית-המשתאות. לעומת זה היה ההמון ברובו, למרות מה שבכללו היה כרוך אחר הפרושים, נוטה אחר ה"רבי" המקל. ואולם ישו הוסיף להבדל מן הפרושים. פעם אחת אמר לאדם משותק, שנשלחו לו עוונותיו — ודאי על-ידי יסוריו, שהרי יסורין ממרקין כל עוונותיו של אדם<sup>2</sup>); ודבר זה חשבו לו הפרושים. לחורף וגדוף, כי מי יכול דסלוח לחטאים זולת האלהים בלבדו?<sup>3</sup> — השאר, הנס, שנעשה להמשותק, ונשיאת-משכבו, אינם אלא דברי-אגדה, שנוספו על עיקר המחלוקת בין ישו ובין הפרושים. פעם אחרת היו תלמידיו עוברים בשדה — לדברי לוקאס<sup>4</sup>, היה זה בשבת השניה לספירת-העומר, ובכך כשנה קודם הצלבנותו, זמן מועט לאחר שהתחיל בפעולה — וקוטפים מלילות דרך-הליכתם, אם כדי לעשות להם דרך בקמה או כדי לאכול את החטה החיה מתוך רעבון (לפי התשובה נראה, שהדבר האחרון עיקר). הפרושים (או הכהנים) הוכיחוהו על זה. והוא השיבם, כפרושי גמור, בראיה מן הכתובים — מִדָּוֶד וְאֲנָשָׁיו, שֶׁאֵכְלוּ בְּנוֹב אֶת לֶחֶם הַפִּינִים, שְׁמוֹתָם לֹאֵכְלוּ רֶק לֶכְהֵנִים, מִפְּנֵי שֶׁהָיוּ רַעֲבִים. אֲנִי יֵשׁוּ אֹן, יוֹתֵר קְרוֹב, הַאִיוֹנִגְלוֹיִנִים הַחֲלִיפּוֹ כֵּאֵן אֶת אַחֵי מֶלֶךְ בְּאֵבִיתִר, כְּמוֹ שֶׁהֵם מַחֲלִיפִים מְלוֹת וּבִמְיוּיִם שְׁלָמִים בְּפִסְוִקִים, שֶׁהֵם מְבִיאִים מִכְּתֵב־הַקֹּדֶשׁ, כְּנֹרָה, בַּעַל-פֶּה<sup>5</sup>). — ובהזדמנות זו הוציא ישו את המשפט החרוץ: השבת

<sup>1</sup> מארקוס, וי, ל"א—ל"ג.

<sup>2</sup> ברכות, ה' ע"א.

<sup>3</sup> מארקוס, ב', ג'—ז'. <sup>4</sup> לוקאס, וי, א'.

<sup>5</sup> עיין על זה: D. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi etc.,

ניתנה בשביל האדם ולא האדם בשביל השבת<sup>1</sup>). זוהי השקפה פרושית גמורה. אחר מן התנאים, ר' יונתן בן יוסף, תלמידו של ר' עקיבה, אומר: השבת מסורה בידכם ואין אתם מסורים בידה<sup>2</sup>; ור' שמעון בן מנסיא, תלמיד תלמידו של ר' עקיבה (תלמידו של ר' מאיר, שהיה תלמידו של ר' עקיבה), אומר: לכם שבת מסורה ואי אתם מסורים לשבת<sup>3</sup>. אף-על-פי-כן לא היה שום פרושי מסכים להוציא מזה, שמותר לקטוף מלילות בשבת.

אבל ביותר נתרעמו הפרושים על ישו כשרפא בשבת אדם, שיבשה ידו. אמנם, על-פי המסקנה התלמודית, לא רק פקוח-נפש דוחה שבת<sup>4</sup>, אלא אף ספק נפשות<sup>5</sup>, ור' שמעון בן מנסיא הנזכר, שאמר לכם שבת מסורה ואי אתם מסורים לשבת<sup>6</sup>, כלל את הכלל המושכל: הלל עליו (על האדם) שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה<sup>7</sup>. ואולם מחלה שאינה מסוכנת כלל אסור לרפא לכל הדעות; והמסנה מודיעה כפסקה-לכה, שלמשל, החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ, אבל מטבל הוא כדרכו, ואם נתרפא — נתרפא<sup>8</sup>. ישו (או האיוונגלין) לא צדק בשאלתו, ששאל את הפרושים: אם מותר בשבת להציל נפש או להמית<sup>9</sup>?, שהרי הצלת-נפש דוחה את השבת בלא שום פקפוק, כאמור; אבל אין ספק בדבר, שהפרושים התרעמו על ישו, שרפא בשבת בלא תשומת-לב למהותה של המחלה, אם קלה או קשה היא. ומאז התחילו רואים בו, שעד עכשיו היה להם אך רב פרושי, שיש לו דעת-יחיד באיזו שאלה דתית (דבר, שלא השגיח בו אדם בארץ-ישראל בתקופת המחלוקת בין בית-שמאי ובית-הלל), אדם מסוכן לדת ולמסורת-אבות. ואף הרשות המקומית נתנה בו עיניה לרעה. מארקוס מספר אחר הוויכוח בדבר הרפוי בשבת; ויצאו הפרושים וימהרו להתיעץ עם אנשי-הורדוס (μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν) לאבדו<sup>10</sup>. הלא העיר כפר-נחום וסביבותיה סמוכות הן לטבריה, שהיתה העיר הראשה של הורדוס אנטיפס. ולפי השקפת הזמן ההוא, כל התנגדות להמקובל באומה היא גם התנגדות להרשות, שהרי הדת והמדיניות לא היו מפורדות

<sup>1</sup> מארקוס, ב', כג—כ"ח. <sup>2</sup> יומא, ס"ה ע"ב.

<sup>3</sup> מכילתא, כי תשא, ס"א, הוצאת רימ איש-שלום, ק"ג ע"ב.

<sup>4</sup> יומא, ס"ה ע"ב.

<sup>5</sup> משנה, שבת, פ"ד, ס"ד. <sup>6</sup> מארקוס, ג', ד'. <sup>7</sup> שם, ג', ו'.

באותו זמן זו מזו. אם אדם הוא נגד, מסורת־אבות<sup>1</sup>, סופו לעורר את העם גם נגד השלטון. ובפרט בגליל התחתון, שהיה אז יִזְרָה רותחת של סיעות מדיניות ודתיות כאחת.

זוהי נקודה חשובה בפעולתו של ישו. כי, ביהד עם עינם הרעה של הפרושים ושל הרְשוּת בישו, אף העם מתחיל, להתקרר<sup>2</sup> אליו. הרי העם מעריך את הפרושים, באי־כחה של המפלגה הדימוקראטית בישראל; ואף את ישו כבד והעריך בתור פרושי, — אמנם, בתור, רבי<sup>3</sup> פרושי מקל, ממשל משלים ומרפא חולים ועממי ביותר. אבל הנה הפרושים משניאים את ישו על העם. הם אומרים עליו, שהוא עבריין ומתהלך הוא עם עבריינים—מוכסים וחוטאים ונשים משוגעות. ולא עוד, אלא שאף רפוּיֵי באים ממקור לא־טהור: „דבוק“ יש בו בעצמו, — דבק בו שר־השדים בעל־זבוב, ועל־ידו הוא מרפא חולים, — בעל־זבוב זה, שאֵלֵהוּ הנביא גינה כדרכך את אחי־הוּ מלך־יהודה על שבקש להתרפא על־ידו. דברים אלה של הפרושים משפיעים, קודם כל, על—אמו וְאָחיו של ישו (אביו, כנראה, כבר לא היה אז בחיים). הם שומעים את כל המסופר על ישו שלהם ומחליטים, שצריך להשיבו מדרכו המשונה. אפשר, שסבלו על־ידי מה שישו עזב את אומנותו — הנגרות הבנאות, — שהתפרנס בה ותמך בשכרה גם בהם; ואפשר, לא נעים היה להם לשמוע מה שדברו עליו שונאיו המרובים, שלגלגו עליו ותארוהו כעושה מעשי־טירוף־הדעת. מאַרְקוּס שמר לנו ידיעה קצרה, שאין להעריך את כל ערכה: „וישמעו קרוביו (οἱ παρ' αὐτοῦ) ויצאו לתפסו (κρατῆσαι αὐτόν), כי אמרו, שיצא מדעתו (ὅτι ἐξέστη)“. פְּרָזָה קצרה זו מפיצה אור על מעשיו של ישו ועל היחס אליהם מצד האנשים הקרובים אליו ביותר. מעשי־הנסים שלו לא נטעו בלבבות אמונה שלמה בו ובוודאי ראו בהם אחיזת־עינים של מתהולל ו„בעל־מופת“, שהרבה כמותם היו אז בגליל, כמו בארץ־הקדם בכלל. תהלוכותיו עם המוכסים ועמי־הארץ והנשים נראו מתמיהות וקרובות למעשי־שגעון; וההתנגדות של נגרי־בנאי פשוט זה אל המקובל על־ידי חכמי־האומה נראתה אף היא כטירוף־הדעת. ובכן רצו אמו וְאָחיו לקחתו הביתה; ואם יהא הכרח בדבר — אפילו בחזק־יד, הם רצו להשיבו אל אומנותו ואל חוג־משפחתו: ישכח את „שגעונותיו“ וישוב להיות בן זאח טוב ואומן חרוץ ומפרנס

<sup>1</sup> מאַרְקוּס, שם, כ"א.



את עצמו ואת בית־אביו. — ואולם מרוב הלחץ והדחק של המון־העם, שסבב אותו מכל צד, כאמור, לא יכלו אמו ואָחיו לגשת אליו. ובכך עמדו בחוץ ושלחו לקרוא לו, כבוד־אִם, שהיה גדול בישראל (הוא בא ב"עשרת הדברות" בשורה אחת עם, כבוד־אב), דרש, שיצא ישו אל אמו לקול־קריאתה. אבל הוא יָדע, כנראה, את יחוסם של אמו ואָחיו אליו והבין את תכלית־בואם. על־כן לא רצה לצאת אליהם, ובקש־לב בלתי־מצוי אצל אדם רך, כמו שמתארים אותו האיוונגליונים, ביחוד ביחס לאִם, ובתנועת־יד כלפי היושבים לפניו אמר: הנה אמי ואָחי! כי כל העושה רצון־האלהים הוא אחי ואחותי ואמי!<sup>1</sup>). בטוי זה, שהוא קשה וחרוף ביותר מצד אחד ומרומם וגדול מצד שני, כבר הוא ידוע לנו מן המקרא. בבר־כת־משה נאמר על שבט־לוי: האומר לאביו ולאמו: לא ראיתיו! ואת אָחיו לא הכיר ואת בניו לא יָדע, כי שמרו אמרתך ובריתך ינצורו!<sup>2</sup>). אבל גם רוך מיוחד ביחס לאִם אין כאן. וכבר הזכרתי, שהוא מרבה לדבר על אהבת־אב ואינו מזכיר אהבת־אִם כלל. — אך שיהיה, ישו נפרד ממשפחתו לעולם. אך האיוונגליוני יוחנן מזכיר את אמו בשעת־הצלילה; בסוֹנאופטיים אין זכר מכאן ואילך ליחס כל־שהוא בין ישו ובין קרוביו. אך לאחר שנתיסדה הכנסיה הראשונה, זמן ידוע אחר הצליבה, נתקרבו אליה אמו ואָחיו, ושנים מהם — יעקב ושִמְעוֹן — היו בין ראשיה הראשונים. ואני חוזר ומטעים מה שכבר העירוני: הם היו אחים ממש לישו ולא בני אחות־אמו או אחים־חורגים, כמו שרצו להוכיח חכמים נוצריים שונים, שנתעוררו לכך, מדעת או שלא מדעת, על־ידי מה שלא נעים היה לכנסיה הקדומה להודות, ישאחר הלידה הנסיוית של ישו ילדה טרים עוד בנים לבעלה בדרך־הטבע.

אז מתרחק ישו — מיראת הפרושים וה"הורדוסיים" — אל יסִכְנֵרֵת. לא עוד מטיף הוא על שפתי־הים, אלא מתוך הים גופו — מתוך דוגיות, באופן שקשה לתפסו בתנאי־המשטרה של אותו זמן. ההמון עומד על היבשה ושומע אותו משם<sup>3</sup>. פעמים, שאינו נכנס לעיר, אלא יושב מחוץ לעיר, באיזו חורבה או באיזו שכונה נדחת, ששם אין שום אדם משגיח בו. לשם באים שומעי שמעו, שאינם מרובים עוד כקדם, אך עדיין מתקבצים גם הם בהמונים הגונים, והוא דורש לפניהם במשלים,

<sup>1</sup> מארקוס, שם, ל"א — ל"ה.

<sup>2</sup> דברים, ל"ג, ט"ו. <sup>3</sup> מארקוס, ד', א"ו.

בזהירות, מתוך הכרה, שעדיין מסוכן לדבר דברים ברורים בדבר מהות-המשיח, ואין צריך לומר בדבר משיחותו שלו, של ישו, אבל בתקוה חזקה, שסוף-סוף לא ישאר הנר, תחת האיפה או תחת המטה, אלא יאיר במנורה לכל הבית; כלומר: שבעוד זמן ידוע יתגלו הדברים הסתומים ויעשו מובנים לכל, כאמור למעלה.

והוא מנסה אז נסיון נועז. הוא הולך אל עיר-מולדתו (עִיר אֵלֶּיךָ) (εἰς πατρίδα αὐτοῦ) — אל העיר נצרת, שכנראה, לא היה בתוכה מיום שצא ממנה כדי להטבל על-ידי יוחנן, אחר שבאו אמו ואחיו, לתפסו מפני שחשבו, שצא מדעתו, רוצה הוא להראות להם את כה-השפעתו על העם בעירם. או, אפשר, צפה לחזק את השפעתו, שנתמעטה קצת אחר התנגשותו עם הפרושים, במקום שהיו לו קרובים וידידים ומכרים. ולסוף, אפשר גם-כן, שבדרך סבוב, בעיירות הסמוכות לכפר-נחום אי אפשר היה לו לשטות מעל נצרת. קשה לקבוע את סדר-המאורעות באיונגליונים, ואפשר שישו היה בנצרת קודם שבאו אמו ואחיו לתפסו. איך שיהיה, הוא בא לנצרת לאחר שכבר התחילה פעולתו בכפר-נחום: דבר זה יודע גם לוקאס, שמספר על הבקור של ישו בבית-הכנסת שהתחילה פעולתו של ישו בכלל<sup>2</sup>). בשבת דורש ישו בבית-הכנסת שבנצרת. לדברי לוקאס<sup>3</sup>, קרא מתוך ישעיהו את הפרשה ס"א: רוח ה' אלהים עלי, יען משה אותי לבשר ענוים, שלחני לחבוש לנישברי לב, לקרוא לשבויים דרוך וגו', לקרוא שנתרצון לה<sup>4</sup>. פסוקים אלה מתאימים כל-כך למבשר-המשיח: הוא, קורא שנתרצון לה<sup>4</sup>, וביחד עם זה הוא משמיע ישועות להמון-העם (לענוים ונישברי-לב). ואולם תושבי-נצרת, שידעו אותו בתור נגרבנאי פשוט, שידעו את אביו ואת אמו, את אחיו ואת אחיותיו, שבוודאי היו מספרים כמה דברים לא-נאים על כל אחד מהם, כנהוג בין קרובים בפרט, ובכלל בעיירה קטנה עם הרכילות ולשון-הרע שלה, — תושבי-נצרת לא יכלו לצייר לעצמם, שיש בנך-עירם חכמה יתרה וכשרון לעשות נסים ונפלאות, ובפרט — לבשר

<sup>1</sup> מארקוס ו' א'.

<sup>2</sup> לוקאס ד' ס"ז—ל'; ועיין ביחוד שם, שם, ל"ג. <sup>3</sup> שם, שם, י"ז—כ"א.

<sup>4</sup> דרך אגב: על יסוד כטוי זה היו מחליטים קדמוני-הנוצרים, שישו פעל

רק במשך שנה אחת, ואולם אפשר גם להסך: לשנת-פעולתו באמת מצאו אסמכה

את ביאת־המשיח: „הלא הוא החרש (במתיא, י"ג, נ"ד — בן החרש) בן מרים (בלוקאס, ד', כ"ב—בן יוסף) ואחי יעקב ויוסי ויהודה ושמעון, והלא אחיותיו אתנו פה"<sup>1</sup>. לוקאס<sup>2</sup> מספר, שאמרו לו: „רופא, רָפָא את עצמך!“ (לוקאס מבוא, שישו אמר, שבוודאי כך יאמרו לו בני־עירו). ושני האיזונגלונים העתיקים אומרים: „ויהי להם למכשול"<sup>3</sup>. פירוש הבטוי בא בשני הפסוקים הבאים אחר זה: „ויאמר אליהם ישו: אין הנביא נקלה כי אם בארצו ובין קרוביו ובביתו. ולא יכול לעשות שם כל גבורה“ (שום מעשי־נסים) — ובא הביאור לזה: „מפני חוסר־אמונתם“<sup>4</sup>. זוהי עובדה, שקשה להפריז על מדת־חיבותה: מתוכה אנו יכולים להכיר את מהותם של הנסים, שעשה ישו, ואת היחס אליו מצד אותם בני־האדם, שהכירוהו מילדותו וראוהו במצבי־חיים רגילים. את המהפכה הנפשית, שנעשתה בתוכו, לא הכירו, ואותות ומופתים מעידים על שנוי עיקרי בכחותיו הנפשיים לא יכול לתת להם. הוא יצא מנצרת בפחי־נפש — לבלי שוב אליה עוד.

<sup>1</sup> מארקוס, וי, ג'.

<sup>2</sup> לוקאס, ד', כ"ג.

<sup>3</sup> מארקוס, וי, ד'; מתיא, י"ג, נ"ז.

<sup>4</sup> השווה מארקוס, וי, ה'—ו', אל מתיא, י"ג, נ"ז—נ"ח.

### 3. בחירת השליחים. התנגשויות חדשות עם הפרושים.

מנצרת, שלא הצליח בה, הוא יוצא ללמד בכפרים, שמרוכזים שם האכרים והדיוגים הפשוטים וקליהאמונה. אבל מובן, שבהם בלבד אינו יכול להסתפק. הוא מבקש לו תלמידים קבועים, שיהיו בעזרתו ויפיצו את תורתו ברבים. רואה הוא, שההמון הרב, הבא לשמוע לדבריו, הוא כמשפך, שמכניס בוז ומוציא בוז, שהיום הוא בעדו ומחר—בעד הפרושים שונאיו, והוא מוצא לנכון לבחור מקרב המון השומעים מספר אנשים, שהם כרוכים אחריו ביותר וקרובים לו ברוח. לפי המסורת האיוונגליזית, בוחר הוא שנים-עשר איש, כמספר שבטי ישראל; על זה הוסיף לוקאס<sup>1</sup>) עוד שבעים איש, כמספר אומות העולם (על-פי לוח העמים" בבראשית י', ועל-פי התלמוד והמדרש). קשה לדעת, אם ישו עצמו קבע את המספר שנים-עשר או הוא נקבע אחר-כך, על-ידי תלמידיו, שהרי רשימת השליחים (כך נקראים התלמידים הקבועים, שאותם שלח בכל גבול-ישראל) שונה היא בארבעה מקומות<sup>2</sup>). אני נוטה לחשוב, שאף-על-פי-כן קבע ישו עצמו את המספר שנים-עשר, ראשית, מפני שסוף-סוף אין השנויים אלא בסדר השמות, וכל השמות עצמם, זולת אחד (במקום, תדאי' או, לבא' בא בלוקאס ובמעשי השליחים' יהודה בן יעקב, והוין מזה נקרא לוי המוכס במתיא—מתיא, וכבר שערתי<sup>3</sup>), ששמו היה מתיא הלוי, מתאימים בכל ארבע הרשימות כאחת; שנית, מפני שהשמות שבכל הרשימות הם ברובם של בני-אדם, שלא נצטיינו אחר-כך בשום דבר, — ומה פניה היתה לבדותם מן הלב? — ולסוף, שלישית, הרי ישו עצמו הבטיח להשליחים, שבבריאה החדשה, כאשר ישב בן-האדם על כסא-כבודו, גם אתם תשבו על ישנים-עשר כסאות לשפוט את שנים-עשר שבטי ישראל<sup>4</sup>). ומקום זה במתיא אינו מזויף, שהרי בתור „בראנש" (בן-אדם) חשב ישו בעל-

<sup>1</sup>) לוקאס, י"י, א'.

<sup>2</sup>) מארקוס, ג'י, ט"ז—י"ט; מתיא, י"י, ב'—ד'; לוקאס, י"י, י"ד—ט"ז ומעשי-

השליחים, א"י, י"ג.

<sup>3</sup>) עיין למעלה, עמ' 287.

<sup>4</sup>) מתיא, י"ט, כ"ח.



כרחו, שיבוא, עם ענני־שמיא" ויגיע עד, עתיק־יומין" — ביום־הדין. ובכן חשב ישו בקשר עם משיחותו על שנים־עשר שבטי־ישראל, ועל־כן קבע בשבילם שנים־עשר שליחים. אלא שאחד מהם (תדאי<sup>1</sup>) או לבא<sup>2</sup>, שבארמית הם שמות קרובים במובנם זה לזה: תדאי" הוא מן שדים" בארמית ו, לבא" הוא לב" בארמית) נתחלף במרוצת־הזמן באחר (יהודה בן יעקב) מפני שלא הצליח בשליחותו, או מפני שנשתכח שמו; ואפשר, יהודה בן יעקב הוא שמו האמתי ו, תדאי" ו, לבא" אינם אלא כנויו (בן תדאי", ומפני הגסות שבמלת, רדים" הוחלף ב, לב" — כנוי יותר נאה לשליח).

מכל שנים־עשר התלמידים הצטיין שמעון בר־יונה (אחר־כך, כיפא" או פֶּטְרוֹס<sup>3</sup>), שהיה לו תפקיד עיקרי בתולדות־הנצרות. האיוונגליונים אינם חסים על כבודו כמו שלא חסו ספרי־שמואל על כבודו של דוד, חביב־האומה. מיד אחר שישו רואה בו את ה, סלע" (כיפא" בארמית, πέτρος ביוונית), שהאמונה במשיחותו תושחת עליו (עיין להלן), הוא קורא לו, שטן". ובשעת־הצליבה כופר הוא בישו כדי להציל את נפשו. גם פוילוס מתנפל עליו, מאשימו בצביעות וקלות־דעת וקורא לו, אחי־השקר<sup>4</sup>. כנראה, היה אדם נלהב ובעל־דמיון, אָנְרִי וטוב־לב, אבל לא היה דעתן ולא מעטיק, ואף תכונה של מהפך" ולוחם עד הסוף היה חסר. בפירוש נאמר עליו ועל יוחנן, כי הדיוטות היו ולא בעלי־חכמה<sup>5</sup>. וכאלה היו אף שאר השליחים. יעקב ויוחנן בני־זבדי היו רגזנים וישו קרא להם, בני־דגש" או, בני־דעש", כאמור. פעם אחת רצו לשרוף כפר שומרוני, שלא קבל את ישו, אלא שהלה לא נתן להם לעשות כך<sup>6</sup>; ופעם אחרת רצה יוחנן לאסור אדם, שגרש שדים בשמו של ישו — ושוב לא נתן לו ישו לעשות כך, שהרי, מי שאינו לצרינו לנו הוא<sup>7</sup>; דרך אנב, ההפך ממה שאמר ישו במקום אחר: כל מי שאינו עמי הוא נגדי<sup>8</sup>. — בין שאר השליחים ראוי לציין את שמעון הקנאי, שבטעות הוא נקרא בנוסחאות שונים של מארקוס

<sup>1</sup> שם עברי גלילי: "זו שאלה שאל ר' יוסי בן תדאי אי־ש־בריה את רבן גמליאל" (דרך ארץ רבה, ס"א).

<sup>2</sup> אל הגאלאמיים, בן דן, ויא—י"ד.

<sup>3</sup> מועשי־השליחים, דן, י"ג.

<sup>4</sup> לוקאס, ט"ו—ניא—ניו. <sup>5</sup> שם, שם, מיט—ני.

<sup>6</sup> מתחיא, י"ב, לין; לוקאס, י"א, כ"ג.

ולוקאס, שמעון הכנעני<sup>1</sup>; וכבר אמרתי, שקנאי יכול היה להתחבר אל מבשר-המשיח, שהרי הקנאים היו כפרושים לכל דבר והאמינו באפשרות לקרב את הקץ יותר מהם. עוד ראוי להזכיר את תומא או תימא (וביוונית דידו'טום—תאומים), שאחר-כך היה למשל באי-אמונו. על מתיא לוי כבר דברתי. על יהודה איש-קריות עוד אדבר. כאן אעיר, שכפי הנראה, היה הוא היחיד בין התלמידים-השליחים, שבא מי-הודו, מעיר קריות, מדרום להברון (כיום, קריתן, או קראתנה" ממזרח לעזה), בעוד ששאר התלמידים היו, כנראה, גליליים כולם<sup>2</sup>. האגדה מיחסת לישו ידיעה מראש בדבר מה שיעשה לו יהודה איש-קריות. אבל הדבר ברור, שאילו היה ישו מכיר, שיהודה זה מסוגל לבגוד בו ולמסרהו, לא היה נותן לו מקום בין טובי-תלמידיו. בוחן-לבבות עד תכלית לא היה, אפוא, ישו למרות כל דקות-הרגשותו. יהודה בא אליו ממרחקים — סימן הוא, שהוא אדם שלא מן המצוי ושנמשך לבו אחר התורה החדשה. דבר זה היה מספיק לישו לעשותו אחר מתלמידיו-שליחיו היותר קרובים לו. שיש בתלמיד זה תכונה רעה במדה שהיא מְקַשְׁרָתו ליעשות בוגד ומוסר — לא הכיר ישו עד הרגע האחרון, כמו שנראה להלן.

את שנים-עשר התלמידים הללו שולח ישו, כשהוא עצמו כבר נתנגע בהטפה ולאחר שנתרבו שונאיו, כדי שיטיפו הם על קרבתה של מלכות-השמים ועל הצורך בתשובה ומעשים טובים. ובפירוש הוא מצַנֵּה אותם: אל דרך הגויים אל תלכו ואל עירי-השומרונים אל תבואו! לכו אל הצאן האובדות אשר לבית-ישראל<sup>3</sup>. בשום דבור לא הובלטה יהדותו של ישו כמו בצווי ברור זה. הוא-יהודי לאומי ככל היהודים. מלכות-השמים היא אך בשביל ישראל; הגוים, יפסחו אל בית-יעקב" אחר-כך, יהיו גרים גרורים לימות-המשיח<sup>4</sup>. — שנים-שנים הוא שולח את השליחים לעיריות שונות. אין הם צריכים לקחת בדרך, לא תרמיל ולא לחם ולא מעות-נחושת (*χάλκόν*)

<sup>1</sup> הנוסח האמתי *Kananaïos* יכול להיות מן "קנאני" בעברית, "קנאניא" בארמית; השווה: "נשים] קנאניות" (ב"ר, סמיה).

<sup>2</sup> נגד ההשערה של *Schulthess* (Problem der Sprache Jesu, S. 54), ש"איסקארווטה" בתרגום הסורי ("סכרווטה", זכרווטה) הוא *σακαριώτης* (סיקריקין), עיין: *Dalman, Orte und Wege Jesu, S. 265, Anm. 3*.

<sup>3</sup> מתיא י' ה'—ו'.

<sup>4</sup> עבודה זרה, ג' ע"ב.

בחגורה" (כאפונדתם, השווה: הרי מאתים זוז קשורים באפונדתי)<sup>1</sup>, אלא<sup>2</sup> מקל בלבד. אפילו שני חלוקים אסור להם לקחת עמהם. בכל מקום צריכים הם לחקור ולדרוש, מי מוכשר לקבלם; ובעיר, שלא יתקבלו בה בסבר פנים יפות, חלילה להם לשהות הרבה: ינערו את עפרה מכפות-רגליהם<sup>3</sup>, כלומר, יעזבוה ויסתלקו מעליה כמעל העיר הנדחת. — ומתיא מוסיף, שישו אמר להם, שמאחר שיהיו, כנכששים בין זאבים<sup>4</sup>, צריך שיהיו, ערומים כנחשים ותמימים כיונים<sup>5</sup> כאחד<sup>6</sup>. זהו רשום בתכונתו של ישו, שאין לזלזל בו. להלן נראה לא אחת, שלא היה רך ונוח ושמימי במדה שמציירים אותו הסניגורים שלו אפילו מן ההוקרים הנוצריים החפשיים.

השליחים מחזרים זוגות-זוגות בכפרים ובעיירות הסמוכים וקוראים לתשובה. הם מצליחים. ושמתם גדולה, שאף "רוחות" הם מגרשים, כלומר, אף הם יש להם השפעה על חולי-עצבים. ואמנם, ידוע לנו מן הספרות התלמודית, שעוד בסוף המאה הראשונה או בתחלת המאה השניה לספירה רצה יעקב איש כפר-סכניא (או כפר-סמא) לרפא את בן-דמה, בן-אחותו של התנא ר' ישמעאל, שהכישו נחש, בשם ישו<sup>4</sup>. אבל השליחים מרפאים אף על-ידי תרופות טבעיות: ויסוכו בשמן חלישים רבים וירפאום<sup>5</sup>, אומר האיוונגליוני<sup>6</sup> בתמימות השליחים הצליחו וישו מרוצה הוא מאד<sup>6</sup>. אבל הצלחה זו במקומות שונים גורמת לכך, שמתחילים לדבר הרבה על ישו ועל תלמידיו.

<sup>1</sup> ירושלמי ראש השנה, סיב, היא.

<sup>2</sup> במתיא י"י, ב' "ולא" במקום "אלא" שבמארקוס וי, ח'; גם בלוקאס, ט"ז, ג', כתוב "ולא מקלות" ("מטות"). אבל העיקר הוא במארקוס: שני האיוונגליונים המאוחרים רוצים להגדיל את הכתחון של השליחים בישו שולחם: אפילו במקל אין להם צורך, כי ישו הוא עזים ומגנים מרחוק.

<sup>3</sup> מתיא י"י ט"ז. הכרכורים, שכרכרו חכמי-הנוצרים לתרגם מלת φρόνιμοι לא "ערומים", אלא באופן יותר נוח, במלים לעומת המלים הברורות: ὡς οἱ ὄφεις. והנגוד שבמלות "תמימים כיונים".

<sup>4</sup> תוספתא, חולין, ס"ב, כ"ב—כ"ג; עבודה זרה, כ"ז ע"ב; ירושלמי, שבת, קרוב לסוף ס"ד; שם, ע"ה, סיב, היב. ועיון למעלה, עמ' 32—33. <sup>5</sup> מארקוס, וי, י"ג.

<sup>6</sup> רוב החוקרים מחליטים, שאמנם, ישו בחר ביב תלמידים, אבל לא שלח אותם לערים אחרות בתור שליחים: ככל ענין ה"אפוסטולים" נשתקפו המעשים של ראשוני הכנסיה הנוצרית ולא מעשי-ישו (עיון: Ed. Meyer, Ursprung u. Anfänge d. Christentums, I, 278—280). ואולם עם זה מוכרחים נהיה לוותר גם על אמרות

אומרים עליו, ש"נביא" הוא, או הוא, כִּאֲחֵד הַנְּבִיאִים" (ὡς εἷς τῶν προφητῶν), כלומר: לא נביא ממש, אלא דומה לנביא (דוגמת מה שה"חסידים" חושבים את "צדיקהם"). ויש חושבים אותו לאליהו הנביא, שהרי מבשרהמשיח הוא. והרעיון האחרון מעורר את הורדוס אנטיפס לחשוב, שלפניו יוחנן המטביל במהדורה חדשה. כלומר: כשם שהלה משך אחריו עם רב על-ידי ההטפה לקרבתה, קִץ ועל-ידי כך נעשה מסוכן להרשות האדומית-הרומית, אף ישו כך. האיוונגליוני מביע רעיון זה במלות: וישמע הורדוס ויאמר: יוחנן הוא, אשר אנכי נשאתי את ראשו מעליו—הוא קם מעם המתים<sup>1</sup>). מובן, שמשכיל יווני פקח כהורדוס אנטיפס, שישו קורא לו, "שועל", אי-אפשר שיחשוב כך. זוהי מליצה, דוגמת מה שהיינו קוראים בזמננו לצורריהודים גדול בשם Eisenmenger redivivus (איוונקנגר, שקם לתחיה), מפני שפעולתו המזקת של זה דומה לפעולתו הנפסדה של הלה. חשד זה של הורדוס אנטיפס נודע לישו—והוא טאיץ בתלמידיו לרדת בדוגית ולעבור לסניו אל עבריהם לבית-ציידה<sup>2</sup>).

הכפר בית ציידה על-יד גניסר" נעשה על-ידי הורדוס פיליפוס (בערך בשנה 3 קודם ספ'ג'), לעיר עם המון תושבים, שפיליפוס קרא לה יוליאס על שם בת-הקיסר<sup>3</sup>). בעמק הירדן, דרומית, היתה עוד יוליאס אחת — "בית-הרם" שבכתבי-הקודש ו"בית-הרמחא" בתלמוד ואצל יוסף בן מתתיהו, "תל אל-רמח" של עכשיו<sup>4</sup>). הורדוס פיליפוס עשה את בית-ציידה לעיר-הבירה מפני שבקרבתה היו דרכים חשובות מסיליקיה בצפונית-מזרחית ומגמלא בדרומית-מזרחית. היא היתה רחוקה 4 קילומטרים ביס-גיניסר מכפר-נחום, כי, לדעתו של דאָלמאַן<sup>5</sup>, הרי זו, הרבת אל-עריג'ה או אל-ערג' של עכשיו. מדרומית-מזרחית לחורבה זו יש מקום דומה למבצר ושמו עד היום, אל יהודיה<sup>6</sup>). מפני שעמדה מעין: "אל דרך הגוים" ולא תכלו לעבור את ערי-ישראל. אי-אפשר לאחוז את החבל בשני ראשיו. ואף אי-אפשר להוריד את מעשיו של ישו כמעט עד לאסס: במה השפיע, איפוא, כל-כך?

<sup>1</sup> מארקוס, ו', ט"ז. <sup>2</sup> שם, שם, מה.

<sup>3</sup> קדמוניות, י"ח, ב', א'; השווה מלחמות, ב', ט', א'.

<sup>4</sup> קדמוניות, כ"ג, ח', ד'; מלחמות, ב', ט', א'. ועל מקומותיה בתלמוד

ובמדרש עיין "ערוך השלם" לריא קוהוט II, 87—88, ערך "בית-רמחא".

<sup>5</sup> עיין: D. Dalman, Orte und Wege Jesu, SS. 142—148.

<sup>6</sup> שם, עמ' 146—147.



על חוק הגניסר ודרכי־מסחר חשובות היו מוליכות אליה, היה גם בה בית־מכס, בשביל עבר־הירדן מזרחה, כמו שהיה בית־מכס בכפר־נחום, הנשקף למולה, בשביל עבר־הירדן מערבה. בעברית שמה צידן<sup>1</sup>, ובטעות צידן<sup>2</sup> או צידון<sup>3</sup>; ויש מזה גם שסתואד: רבי צידנייה<sup>4</sup>, ר' יוסי צידנא<sup>5</sup> או צידנייא<sup>6</sup>, ובטעות ר' יוסף צידנ<sup>7</sup>. ואפשר זוהי צידתה<sup>8</sup>, שתלמוד ירושלמי<sup>9</sup> מבאר על־ידה את העיר, הנקב' שנכתב־הקודש, בקרבת יבנאל־ימ<sup>10</sup>. ישו נוטה הצדה מפני הורדוס אנטיפס והולך אל גבול־משלתו של פיליפוס, אָחו של זה; והוא בא אל העיר הקרובה לכפר־נחום ונצרת, שאף־על־פ־כן אינה שייכת עוד לאנטיפס; ואפשר, שבאמת זוהי העיר של פיליפוס תלמידו, אף אם אינה עירם של פטרוס ואנדריאוס<sup>11</sup>. השם יוליאס, שהיה אז הָדֵשׁ, לא נתאזרח עדיין והיהודים הגליליים הוסיפו לקרוא לעיר זו בשמה העבר־הארמי הקודם, בית־ציידה<sup>12</sup> או צידן<sup>13</sup>, כמו שההמון, ובפרט היהודי, נוהג ביחס אל כל הערים, שאיזה מלך או שר מחליף את שמותיהן כרצונו; או, אפשר, ישו בא עם תלמידיו לא להעיר היוונית החדשה, אלא אל הכפר (או העיר) העברי העתיק<sup>14</sup>. הרעיון, שהיו, זולת בית־הרס־יוליאס, עוד שתי ערים בשם, בית־ציידה<sup>15</sup>, בגליל ובעבר־הירדן, מיוסד אך על טעותו של יוחנן<sup>16</sup>, שבמקום לומר „בית־ציידה שנעבר הירדן“ הוא אומר באשגרת־

<sup>1</sup> תוספתא, עבודה זרה, א', ח'; משנה ירושלמי קידושין פ"ד, ה"א (במשנה י קידושין פ"ד, מ"ד; צידנין, וכן בכבלי קידושין פ"ב ע"א); שם, עבודה זרה, פ"ה, ה"ה („אסטרמיא צידנין“); קהלת רבה, על הכתוב: כנסתי לי („פוסיאנין מן צידן“); שמחות (אבד רבתי), פ"ד, ה"ב. („ר' יוסי בצידן“).

<sup>2</sup> ירושלמי ברכות, פ"ג, ה"א; עירובין פ"ז ע"ב; ע"ז י"ג ע"א; אסתר רבה, אות ט' („אבא אוריין איש צידן“); צידון — ירושלמי, שקלים, פ"ה, ה"ב. ועיין: מדרש אבא גוריון, הוצאת בוכר (ספרי דאגרתא על מגילת־אסתר, ווילנה תרמ"ו), הערה א' לתחלת הספר, ואפ"ר, צדק והלהויון (37—38, Einleitung, 1905), שבמארקוס ז', ל"א, נתחלפה צידנין בצידון.

<sup>3</sup> ירושלמי, נזיר, פ"ז, ה"ג וקרוב לסוף הפרק (שתי פעמים); שם, כתובות, פ"ב, ה"ז (ר' יוסי צידנייא).

<sup>4</sup> כתובות, פ"ז ע"א (עיין: א. היימאן, חולדות תנאים ואמוראים, לונדון תרע"ג, עמ' 741). ועיין: 167—168, S. Klein, Monatschrift, LIX (1915).

<sup>5</sup> ירושלמי, מגילה, פ"א, ה"א (ועיין ר' יוסף שווארץ, תבואות הארץ, הוצאת לונץ, עמ' ר"ט). <sup>6</sup> יהושע, י"ט, ל"ג; ובירושלמי, מגילה, שם, שם.

<sup>7</sup> יוחנן, א' מ"ה; י"ב, כ"א—כ"ד.

<sup>8</sup> עיין מארקוס, ח', כ"ב—כ"ג. <sup>9</sup> יוחנן, י"ב, כ"א.

הלשון, ב"תצ"ידה שבארץ־הגליל<sup>1</sup>). את העם אין ישו נוטל עמו לשם, אלא משלח אותו מעל פניו<sup>2</sup>. מכיון שנולד חשד עליו בלבו של מושל־הגליל (המטרארכוס אנטיפס), מוטב שלא לַיְהוּ עִם רב למקומו של מושל חדש. ובוודאי לא שהה ישו בבית־צ"ידה זמן מרובה: אף זוהי עיר־ראשה, שהרבה עינים פקוחות יש בה. וכמו שנראה מתוך התוכחה והקללה, שהוכיח וקלל עיר זו ביחד עם כרזים וכפר־נחום<sup>3</sup>, אף לא הצליח בה הרבה.

ישו חוזר, לארץ גניסר (ἐπὶ τῆν γῆν Γενησαρέτ), כלומר, לבקעת־גניסר<sup>4</sup>). העם מקבל את פניו באמונה מרובה. דבר זה אינו לפי רוחם של הפרושים, שכבר הוחזק ביניהם עבריון. ועל הפרושים הגליליים נוספו הפעם סופרים מירושלים, שבאו במקרה לגליל, או נקראו לבוא לגליל ביחוד על ידי הפרושים הגליליים הפשוטים יותר, כדי שהמלומדים הירושלמיים יתהו על קנקנו של הרב הגלילי המשונה. הסופרים הללו מיד הם מוצאים פסול בישו ותלמידיו. התלמידים, עמי־הארץ הללו אינם, חסידים. הם אוכלים, בידים מסואבות, כלומר, מזולזלים בנשילת־ידיים. והסופרים והפרושים מתרעמים על ישו, שתלמידיו אינם נוהגים כפי מסורת־הזקנים, כלומר, כפי הקבלה של הסופרים. א. ביכלר מוכיח, שעד ימי־האמוראים לא היתה נשילת־ידיים רוֹנַחַת באומה כולה, לא היתה נוהגת אלא לענין אכילת־תרומה ולא היו נוהגים בה אלא כהנים־פרושים<sup>5</sup>). אבל קשה לאַחַר כִּלְכֵךְ את כל שלשת

<sup>1</sup> E. Buhl, Handbuch der Geographie des Alten Palästina, עיין: Freiburg i. B. 1896, S. 242.

<sup>2</sup> מארקוס, ו' מ"ה: ἕως αὐτός ἀπολύει τόν ὄχλον («עד ששלח את העם»).

<sup>3</sup> מתויה י"א, כ"י—כ"ב; לוקאס, י', י"ג—ט"ז.

<sup>4</sup> עיין על זה למעלה, עמ' 274. דאלמאן, (Orte u. Wege Jesu. SS. 109—110). משער, שהצורה Γενησαρέτ, שאינה לא בתלמוד ולא בספרי יוסף בן מתתיהו, נעשתה על־פי האנאלוגיה של "נצרת". אבל אפשר, שזוהי צורת שם־התואר לנקה: "הארץ הגניסרית", וכך היתה נקראת שפלה זו בפי העם בעברית או בארמית. ואולם הנוסח המתוקן של Nestle הוא: ἐπὶ τῆν γῆν ἣ ἔστιν εἰς Γενησαρέτ. (ויעברו בארץ דלכת אל גניסר").

<sup>5</sup> E. Buehler, Der Galiläische Am-Haarez des Zweiten: עיין: Jahrhunderts. Wien 1906. SS. 114, 126—130. ועיין גם בספרו של ביכלר: Die Priester und der Cultus etc. Wien 1895. SS. 82—83. ולעומתו הפס את הדברים אל נכון H. P. Chajes, Rivista Israelitica, I, (1904), p. 50.

האיוונגליונים וקשה גם לחשוב, שתלמידיו של ישו, או אפילו חלק מהם, היו כהנים. — ישו משיב על תרעומת זו של הפרושים בדברים קשים. הוא קורא להם, חנפים וליראת־שמים שלהם — מצות־אנשים מלומדה (על־פי ישעיה, כיט, ייג, שבא במארכוס בנוסח של תרגום־השבעים). במקום להצטרך לפניהם הוא מאשים אותם, שעזבו את מצות האלהים כדי להחזיק במסורת של בני־אדם. למשל: משה אמר: ככר את אביך ואת אמך, והפרושים פוסקים, שאם אדם אומר: קרבן (מלה זו באה במארכוס, ז', י"א, כמו שהיא בעברית: Κορβαῖν, ופירושה בצדה: ὁ ἕστος δῶρον — זאת אומרת מתנה — דורון) מה שאתה נהנה לך — שוב אי־אפשר לו להנות את אביו ואמו משלו ולקיים מצות־ה' שבעשרת הדברות. ישו (או בעלי־האיוונגליון) ידע, שהנדרים היו נאמרים גם בלשון קרבן. ואמנם, עוד במשנה ראשונה של מסכת־נדרים אנו מוצאים: נדר בנזיר ובקרבן ובשבעה<sup>2</sup>. ולהלן אנו קוראים: קונם, קונם, קונם, קונם — הרי אלו כנויים לקרבן<sup>3</sup>. ובאמת, במקום קרבן משתמשים המשנה והתלמוד יותר במלת קונם, אם ספני שנתחברו זמן מרובה לאחר שפסקו הקרבנות או ספני שלא רצו להשתמש במלה קדושה זו. ועדיין אנו מוצאים: קרבן, עולה, מנחה, חטאת, תודה, ישאני אוכל לך (כלומר: מה שאני אוכל משלך אסור עלי כקרבן) — אסור; ר' יהודה מתיר. הקרבן, כקרבן, קרבן שאוכל לך אסור; לקרבן לא אוכל לך — ר' מאיר אוסר<sup>4</sup>. וכן. קרבן לא אוכל לך, קרבן שאוכל לך, לא קרבן לא אוכל לך — סותר<sup>5</sup>. וגם בתוספתא בא, קרבן במובן שבעה ונדר כמה וכמה פעמים<sup>6</sup>. — מעניינת לביורר תוכחתו של ישו היא המשנה: ראה אותם (בני־אדם) אוכלים תאנים ואמר: הרי עליכם קרבן — ונמצאו אביו ואחיו והיו עמהם אחרים, בית־שמאי אומרים: הם (האב והאח) מותרים ומה שעמהם אסורים, ובית־הלל אומרים: אלו ואלו מותרים<sup>7</sup>. ובכן האב והאח (ואין צורך לומר האם) אינם בכלל הנדר בלשון־קרבן אפילו לדברי בית־שמאי המחמירים. אבל יש משנה

<sup>1</sup> ומשם כך מכאן מלת "קרבן" גם יוסף בן מתתיהו, נגד אפיפיו, א', כיב; אבל עיון גם מלחמות היהודים, ט', ד', שם נקרא אוצר־המקדש בשם "קרבן" (Κορβαῖν).

<sup>2</sup> משנה, נדרים, פ"א, מ"א. <sup>3</sup> שם, שם, מ"ב.

<sup>4</sup> שם, פ"א, מ"ד. <sup>5</sup> שם, פ"ב, מ"ב.

<sup>6</sup> תוספתא, נדרים, א', א' — ג' ב', ג' ; ד', ה'.

<sup>7</sup> משנה, נדרים, פ"ב, מ"ב.

מפורשת עוד יותר, שיש לה יחס ישר אל מענתו של ישו (או של בעלי־האינווגיליון): 'ר' אליעזר אומר: 'פּוֹתְחִין לְאָדָם (אם נדר ב'קרבן' או ב'קונם', שלא יהיה ק' בנדרים) בכבוד אביו ואמו, וחכמים אוסרים; אמר ר' צדוק: 'עד שפותחים לו בכבוד אביו ואמו יפתחו לו בכבוד־המקום' (שהרי הקדוש־ברוך־הוא צוה להזהר בנדרים). אם כן אין נדרים (שהרי בכלל אין רוח המקום נוחה מנדרים). ומודים החכמים לר' אליעזר בדבר שבינו לבין אביו ואמו (כגון שהדיר את אביו מנכסיו'—ר'ע מברטינורה, או במה שהדיר והם צריכים לו להנאתו, רבינו גרשום מאור הגולה), שפותחין לו בכבוד אביו ואמו<sup>1</sup>. הרי שגם החכמים וגם ר' אליעזר מסכימים, שאם הדיר אדם את אביו ואת אמו מנכסיו פותחים לו בכבוד אָב ואִם שבתורת־משה ומתירים לו את נדרו. ההפך ממש מסענתו של ישו. ובכן אחת משלש אלו: או בזמנו של ישו עדיין היה הדין אחר, או מתאנה היה ישו להפרושים, או, לסוף, בעלי־האיוונגיליונים שמועה שמעו על דיני־נדרים אצל התנאים שבזמניהם (ר' אליעזר פעל מיד אחר החורבן) וערבבו את המותר באסור.—על כל פנים, דבריו של ישו היו הפעם קשים יותר מדאי. הוא פונה אל כל העם ואומר להם בהטעמה יתרה: 'שמעו אלי כולכם והבינו: אין דבר מחוץ לאדם, אשר יוכל לשמא אותו כבואו אל קרבו, ואך הדברים היוצאים ממנו הם יטמאו את האדם. כל אשר אזנים לו לשמוע ישמע'<sup>2</sup>. או בלשון ארמית, לשונו של ישו (לפי דאָלמאַץ ועל־פי מתיא): 'מָא דְעָנִיל לְסוּמָא לָא מְסָאב לְבַר - (א)נְשָא, אֶלָּא טָא דְנָפֵק מִפּוּמָא מְסָאב לְבַר - (א)נְשָא'<sup>3</sup>. ההקדמה החגיגית (שמעו אלי כולכם והבינו) והסיום החגיגי עוד יותר (כל אשר אזנים לו לשמוע ישמע'), שישו משתמש בו בכל מקום שבא לחדש איזה דבר או להשמיע איזה רעיון, שאינו ידוע לרבים, מוכיחים למדי, שהפעם רמז ישו על ענין חשוב ביותר לא רק בעיני־הפרושים, אלא אף ביהדות בכלל. לפרשו כפני המן־העם אינו טעו, אבל לתלמידיו הוא מבאר, שהבא אל תוך האדם הם המאכלות

<sup>1</sup> משנה, שם, ט"ט, ט"א.

<sup>2</sup> מארקוס, ז', י"ד—ט"ז.

<sup>3</sup> מתיא, ט"ו, י"א (עיון: Dalmann, Orte und Wege Jesu, S. 120).



השונים, והם אינם יכולים לטמא את האדם (וכמה פרימיטיבי הוא כטוי זה: כי אינו בא [האוכל] בלבו, אלא בכרסו, ויוצא אל כיתה כסא, המנקה את כל הנאכל<sup>1</sup>); ואולם היוצא מן האדם הן המדות הרעות: מרמה, עין רעה, אהבת-בצע, רשעה, גדוף, זדון וסכלות, ונס המעשים הרעים: נאוף, זנות, רצה, גנבה וזוללות, — והם הם שמטמאים את האדם<sup>1</sup>. — ובכן ישו לא רק מבטל את הצומות ומלזל כנטיילת-ידים — כמסורת-הזקנים או בדברי-קבלה, אלא אף מתיר — אמנם, בזהירות וברמזים — מאכלות אסורים, שנאסרו בתורת-משה.

הפירוד בין ישו ותלמידיו ובין הפרושים הוא שלם.



<sup>1</sup> מארקוס, ז', יז — כיג; מתיא, טו', יב — כ"א.



ס פ ר ח מ ש י .

הַתְּנַגְלוֹת יֵשׁוּ בְּתוֹר מְשִׁיחַ.





## 1. יֵשׁוּ בְּגִבּוּלֹת צוּר וְצִדּוֹן וּבְ"עֶשְׂרֵה-עָרִים"

### (הַדִּיקְפוֹלִים).

ישו השתמש בדבריו נגד הפרושים בכטויים חריפים מאד. שוב  
אנו רואים אותו והנה הוא רחוק מלהיות אותו רך ונוח, שהנוצרים  
הורגלו לתאר (שהדהאלהים—, כרחל לפני גוזזיה נאלמה). הוא — מטיף  
לוחם ומדבר קשות אל הפרושים כמו שדבר ירמיהו אל הכהנים. דבר  
זה מקרב את הטפתו לתוכחתם של הנביאים, בעוד שמשליו מקרבים  
אותו אל הפרושים בעלי־האגדה. אבל, למרות זאת, לא יכלו הפרושים  
לסלוח לו את יחוסו אל קבלת־הזקנים ואל דיני שבת ומאכלות אסורים.  
וברוחו של אותו זמן מאמין באמונות תפלות רואים הם את רפויו  
הנפלאים כמעשי־שטן: בעל־זבוב פועל בו ועל־ידי רוח־הטומאה הוא  
מגרש את הרוחות הטמאות. ובכן הוא מכשף, נביא־שקר, מסית ומדיח  
(כך מצייר אותו התלמוד), ומצוה להרגו. והוא סוכרר לברוה.  
מֵאַרְקוֹס מספר מיד אחר הוויכוח בדבר נשילת־ידים כדברים האלה:  
ויקם משם (מֵאַרְקֵי-נִינְיָר) וילך לו אל גבולות צור וצידון,  
וכָשַׁב אל הבית לא רצה להתוודע לשום אדם<sup>1</sup>. עוד זה לא כבר  
צוה ישו על שליחיו, שלא ילכו אל דרך־הגויים ואפילו, אל עיר־  
השומרונים לא יבואו—ופתאם הוא עצמו הולך אל צור וצידון האלילות<sup>2</sup>.  
אין זאת כי בורח הוא מפני שונאיו. והשערה זו מתחזקת על־ידי המלים  
ולא רצה להתוודע לשום אדם (οὐδένα ἤθελε γινῶναι). אפשר, שיש  
הפרזה בדבר לחשוב את שהינתו של ישו בערים נכריות לתקופה שלמה

<sup>1</sup> מארקוס, ז', כ"ד (עיון מחיאי סיו, כ"א).

<sup>2</sup> הידועה כמארקוס, ה', א', שהיה ישו בארץ הנדריים או הנרשויים עוד קודם  
לכן, ודאי באה שלא במקומה. אם בכלל היסטורית היא, שהרי היא ודור ריינאך  
מחליט (Revue des Etudes Juives, XLVII, 177). שהשם "לגיון" לרוח־הטומאה  
ואף החזירים, שרוחות־הטומאה נכנסו לתוכם, אינם אלא ערכוב המוני של הלגיו  
העשירי, שעמד בארץ־ישראל בשנות 70—135 לספתי, והאות החרות על דגלו היה—  
חזיר מיער. ובכן לפנינו כאן הוספה מאוחרת וישו לא היה בדיקאפוליס אלא לאחר  
הוויכוח בדבר נשילת־ידים.

בפעולתו ולהקדיש בתולדות-ישו פרק מיוחד לְישו, על אדמת-נכר<sup>1</sup>, כמו שעשה, למשל, אוסקאר הולצמאן<sup>1</sup>). אבל שהיתה כאן התרחקות ידועה ממקומות-פעולתו הרגילים והשתדלות להתחמק מאנשי הורדוס אנטיפס, שכבר ראה אותו ישו מסוגל להמית את יוחנן המטבילי, — בזה אין, לדעתי, להטיל ספק. הן אמנם, עולה על הדעת בלי משים, שהאיוונגליונים מתארים את ישו כהולך לנבולות צור וצידון מפני אנטיפס והפרושים משום שאליהו הנביא הולך לצרפת אשר לצידון מפני אחאב ואיזבל ונביאי-הבעל<sup>2</sup>); אבל נראה הרבה, שלא האיוונגליונים המציאו שמועה זו כדי להשוות את ישו לאליהו גם בזה, אלא שישו עצמו עשה כך כדי להדמות לאליהו מפני שהיה במצבו של זה — נדרף מחמת השלטון המדיני והרוחני. — אל צפון-הארץ הולך ישו בלוי' י"ב תלמידיו וקצת ממעריציו שנתמעטו, שביניהן יש נשים אחדות. הוא הולך למדינה, שאינה נחשבת עוד על גבול ארץ-ישראל. שם ישבו גם יהודים הרבה<sup>3</sup>); אבל האיוונגליונים שמרו לנו רק מפעל אחד של ישו, שפעל שם דוקא ביחס אל אשה נכריה. אשה כנענית<sup>4</sup>) בקשה ממנו לנרש שד (דבוק) מבתה הקטנה. ועל זה השיב ישו תשובה גסה ושוביניסטית, שאילו היתה יוצאת מפי תנא לא היו הנוצרים סולחים אותה ליהדות לעולם: לא נאה לקחת את רחם הבנים ולהשליכו לְכַלְבָּלִים (οὐ καλόν ἐστι λαβεῖν τὸν ἄρτόν τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις)<sup>5</sup>) ובמתיא נוסף על זה, שישו השיב לאשה הנכריה: לא נשלחתי אלא אל הצאן האובדות של בית-ישראל<sup>6</sup>), — ממש מה שאמר להשליחים בשעה ששלח אותם אל ערי-ישראל בלבד. ואך לאחר שהשפילה האשה הנכרית את עצמה ואמרה לישו: כן, אדוני, אבל גם הכלְבָּלִים אוכלים תחת השלחן מפירותי-הבנים, — אז אך אז בָּרַךְ אותה ישו, שהשד יצא מבתה; וכשבאה לביתה, מצאה את הילדה מושכבת על המטה, כלומר, נרנעת אחר תקיפה של, שנעון סרעיד

<sup>1</sup>) עיין: O. Holtzmann, *Leben Jesu*, Tübingen 1901, SS. 233—270.

<sup>2</sup>) השווה לוקאס, ד', כ"ה—כ"ו, אל מלכים א', י"ז, ח'—כ"ד.

<sup>3</sup>) עיין: י. קלוזנר, "החיים הכלכליים בישראל בימי בית שני" ("השלח",

כרך ל"ז, עמ' 256).

<sup>4</sup>) עיין על זה בפרשות: H. P. Chajes, *Markus-Studien*, SS. 43—44.

<sup>5</sup>) מארקוס, ז', כ"ז.

<sup>6</sup>) מתיא, ט"ו, כ"ד.

(delirium tremens). זהו המקרה הראשון והיחיד, שישו ספל בככרים, למרות רצונו. שאר הספורים ממין זה, — הספור בדבר שר־המאה הנכרי בכפר־נחום, שהיה, אוהבי־ישראל<sup>1</sup> ובנה להם את בית־הכנסת<sup>1</sup>, ואין צורך לומר הספור בדבר האישה השומרונית<sup>2</sup>, — אינם היסטוריים מפני שאינם ידועים למאָרקוס כלל. ישו הוא יהודי גמור בכל דבריו ומעשיו, רואה את עצמו שלוח אך אל היהודים ורואה בעמו את הַעַם הַנִּבְחָר, עַם־הַסְּגוּלָה, שהרי ישראל הם, כנים למקום<sup>3</sup> ואין ליטול את, להם הבנים<sup>4</sup> ולתת לנכרים, שהם גור־יכלבים ולא בני־ים. אילמלא חשובה גסה זו, שלא היה שום ענין לאיוונגליונים לבדותה מן הלב, אפשר היה לחשוב, שהאשה הכנענית בנבולות צור וצידון אינה אלא חקוי להאשה האלמנה הנכרית (הכנענית) מצרפת אשר לצידון. אבל האיוונגליונים נכתבו, על כל פנים, בזמן שנכרים הרבה כבר נספחו על תלמיד־ישו; ומי היה בודה אז על ישו דבור קשה כזה? — על־כרחך אתה אומר, שלפנינו עובדה היסטורית, מעשה שהיה.

ולאחר שעזב ישו את מקום־טולדתו ואת ערי פעולתו הראשונה הוא מלא חימה על הערים, שהטיף ורפא בהן ולסיף הקיאו אותו מקרבן. והוא מקלל אותן קללות נמרצות: אוי לך, כרזים, אוי לך, בית־צִיִּידָה! כי הגבורות (הדברים המפליאים), שנעשו בקרבן, אילו נעשו בצור וצידון (שעכשיו הוא משתקע בגבוליהן), הלא כבר היו שבות (חוזרות בתשובה) בשֶׁק ואפר! אבל אני אומר לכם (לתלמידים), כי ביום־הדין יִקָּל לצור וצידון מִקָּן. וְאַתָּה, כפר־נחום, אשר התרוממת עד לשמים, עד שאול תורדי. כי הגבורות, אשר נעשו בתוכך, אילו בסדרום נעשו, כי עתה עמדה על תלה עד היום הזה; אבל אני אומר לכם, כי ביום־הדין יִקָּל לאדמת־סדרום מִמֶּךָ<sup>5</sup>. מרירות זו היא עדות נאמנה על מצבו שהורע, הוא אינו רואה סימן־ברכה בעמלו—והוא כועס ומקלל. יש בדברים הללו מקצת מקשיות־תוכחתם של ישעיה ויחזקאל. רַךְ מיוחד, וסליחה כללית בלא תנאי<sup>6</sup> אין אף כאן. ישו הוא יהודי מחונך על תוכחותיהם הקשות של הנביאים ויוצא לפרקים בעקבותיהם, ולא אותו הסלחן והנעלב שאינו עולב, שהנוצרים מציירים להם בדמיונם.

<sup>1</sup> מתיא, ח"י, ה'—יג; לוקאס, ז', א'—ט"ו.

<sup>2</sup> יוחנן, ד', ד'—ט"ב.

<sup>3</sup> מתיא, י"א, כ'—כ"ד; לוקאס, י"ג, י"ג—ט"ו.

אפשר, שבאותו זמן נשא ישו את המשל בדבר הקרואים לחתונה או לסעודה: הקרואים החשובים, שהוזמנו לסעודה, אינם באים, ועל־כן יקראו אליה עוברי־דרכים, עניים ונדכאים, סומים וחגרים, רעים וטובים כאחד<sup>1</sup>). כלומר: לא באו הפרושים והסופרים, הטובים שבאומה, שקרובים הם אל מלכות־השמים, — על־כן מוכרח הוא לאסוף סביבו את המוכסים ואת החוטאים ואת הזונות.

מצור וצדון חוזר ישו ל"יס־הגליל", כלומר, ליס־כנרת; אבל הפעם אינו שב אל כפר־נחום וסביבותיו, ממערב ליס־כנרת, אלא אל עבר־הירדן מזרחה: הוא סובב בתוך גבול עשר־הערים או הדיקאפוליס<sup>2</sup>). אלו הן הערים (מצפון לדרום), שרובן נכרים ושכולן, חוץ מאחת (בית־שאן), הן בעבר־הירדן: א) סוסיתא או כפר־סופים (היפוס); ב) גדר; ג) אָבֶל (לא אבל בית־מעכה); ד) רפון (רפה) או רפנה (סמך לעשתרות־קרניים); ה) קָנֶת (Kanatha, קֶנֶת של עכשיו); ו) בית־שאן (סקיתופוליס); ז) פחול (Pella); ח) דיון; ט) גרש (Gerasa); י) רבת בני־עמון (פילאדלפיה<sup>3</sup>). אפשר, שבימים ההם בקר ישו את גדר או את גרש; יותר קרוב — את גדר (אָסְמִים של עכשיו), שהיא אחת מן הערים היותר חשובות של הדיקאפוליס והמירפואה נתוכה (חמתן גדר<sup>4</sup>) ונזכרה כמה פעמים בספריו של יוסף בן מתתיהו ובתלמוד<sup>5</sup>). ומסופר, שישו עשה שם איזה נס של גירוש שדים, ששמש לגיון, כי רבים הם, מאדס סובל מ,שגעון מרעיד", ובא שם ספור על חזירים, שנכנסו בהם רוחות־הטומאה ונפלו לתוך המים וטבעו בהם. החזירים טבעיים הם בעיר שרובה נכרים; אבל כבר רמזתי למעלה<sup>6</sup>, שאפשר, כל זה אינו אלא אנדה מאוחרת. מעניין רשום אחד: כנבולות צור וצידון ואף בגדר (או בגרש) אין ישו מוצא לנחון לצוות, שלא יפרסמו את

<sup>1</sup> מתואי, כיב, א'—י"ד; לוקאס, י"ד, מ"ז—כ"ד.

<sup>2</sup> מארקוס, ז', ל"א.

<sup>3</sup> למרות פליניוס ונגד שירר איני מונה ב"עשר־הערים" את דמסק

הרחוקה. עיין: Schürer, Geschichte, II<sup>4</sup>, 148—195.

<sup>4</sup> שבת, ק"ט ע"א; עירובין, ס"א ע"א; סנהדרין, ק"ח ע"א; מגילה, ו' ע"א; ראש־השנה, כ"ג ע"ב; תוספתא, ראש־השנה, ב' (א), ב'; תוספתא, עירובין, ו' (ה), י"ג (סוף הפרק); ירושלמי, עירובין, ס"ה, ה"ז (כיב סוף ע"ד); שם קידושין, ס"ג, ה"ד; שם, שבת, פ"ג, ה"א; שם, עבודה־זרה, ס"ה, ה"טו (קרוב לסוף הפרק).

<sup>5</sup> עיין למעלה, עמ' 311, הערה 2.



נפלאותיו. בנדר (אם אין הכל אנדה) הוא מצוה להנרפא מן ה"לנין" של רוחות-הטומאה, לשוב לביתו ולמשפחתו ולהגיד להם את הגדולות, אשר עשה לו ה"י<sup>1</sup>). בארץ-נכריה, שאמנם, יש בה גם יהודים הרבה, אבל היוונים והסורים הם רוב-מנינה ורוב-בנינה, אינו מתנרא, שמא יבדקו אחריו הפרושים; וגם להמוני-טאמינים אינו חושש — ואף-על-פי-כן מפתח הוא לבוא אף לערים אלו גופן והוא סובב אך בגבוליהן. נע וגד הוא עכשיו, גר בערים נכריות. אז ודאי נפלט מפיו הדבור העגום והחודר אל הלב, שהמשורר האנגלי ביירון המליץ אותו על עס-ישראל כולו: פיר יש לשועל<sup>2</sup>) וקנים לעוף-השמים — ובן-האדם אין לו מקום להניח את ראשו<sup>3</sup>). מלים כל-כך נוגות-נאות ואנושיות כל-כך!...

ואמנם, ישו אינו מוצא מנוחה לנפשו ב"עשר הערים" ואינו שוהה שם הרבה. כי מה יעשה בין הגויים — והוא יהודי מכף-רגל ועד ראש? מה להנכרים ולבשורת-המשיח ולמלכות-השמים, שאך, גרים גרורים יהיו בתוכה? — הוא עובר מן הדיקאפולים, אל גלילות דלמנותא<sup>4</sup>) או "אל גבול מגדן" (נוסח אחר: "מגדלא"<sup>5</sup>). "מגדן" ודאי הוא שבוש מן, "מגדל" — "מגדלא" כפי נוסחאות אחרים. ומה שנוגע ל"דלמנותא", הנה חושב פורר<sup>6</sup>), שזהו מקום מצפון לכפר-נחום, בינו וכין מגדל, מגין של עכשיו; ויוסף שווארץ קורא, טלמנותא" מן טלימון<sup>7</sup>). ואולם יותר קרובה השערתו של דאלמאן, ש"דלמנותא" היא משובשת מן, מגדל-נוניא" (שהוא, מגדלא", כאמור למעלה), או מן (ארעא) מגדל-קתא<sup>8</sup>). ואולם עכשיו שוב אינו נכנס לתוך עיר זו של, בקעת-גיניסר", אלא שוכן רק בסביבותיה (ἕως τῶν ὄρων, אצל מארקוס, εἰς τὰ ὄρηα אצל מת'א). כי היו שם פרושים, שבקשו ממנו אות — והוא לא הסכים לתתו להם: חושש היה לנסות את כחו בפניהם. והרי לא האותות הם

<sup>1</sup>) מארקוס, ה', י"ט.

<sup>2</sup>) על-פי הפתגם העברי השנון: "אין שועל מת בעפר-פירי" (כחובות, ע"א ע"ב; נדרים, ס"א ע"ב; ירושלמי, כתובות, ס"ז, ה"ג).

<sup>3</sup>) מת'א, ח"י, כ"י; לוקאס, מ', נ"ח.

<sup>4</sup>) מארקוס, ח"י, י"ז.

<sup>5</sup>) מת'א, ס"ז, ל"ט.

<sup>6</sup>) P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu, erläutert

(II), 1904, S. 314.

<sup>7</sup>) תבואות הארץ, הוצאת לונץ, עמ' רכ"ח (עיין ירושלמי, דמאי ס"ב, ה"א).

<sup>8</sup>) עיין: Dalman, Orte und Wege Jesu, S. 116.

עיקר: אנשי־נינוה שבו אל ה' אך על־פי אזהרתו של יונה הנביא, שלא עשה להם שום נסים. בדחיתו זו לאַמת את עצמו בתור נביא או מבשר־המשיח על־ידי אות ודאי השתמשו הסופרים כדי לְבִזּוֹתוֹ ולהשפיל את ערכו. וגם הפקידים של הורדוס אנטיפס התחילו מתיחסים אליו כְּאֵל רמאי ומתעת. ולפיכך הוא מזהיר את תלמידיו: ראו, השמרו לכם משאור־הפרושים ומשאור־הורדוס<sup>1</sup>; כלומר, מן הרעים שבשתי סיעות אלו (השווה הבטוי התלמודי: ומי מעכב? שאור שבעים ושעבוד־מלכות<sup>2</sup>). מתיא, שלא יָדַע את הרמז שבדבר על מעשה שהיה, כתב במקום זה: „משאור הפרושים והצדוקים<sup>3</sup>”, ומזה בא לו, שבקשו אותו גם הפרושים וגם הצדוקים<sup>4</sup>, ולוקאס מדבר על „שאור הפרושים” בלבד<sup>5</sup>. התלמידים אינם מבינים את הרמז וחושבים, שעל לחם (עיסה ו„שאור”) פשוט מדבר ישו. ואז מוכיחם ישו על טמטום־לבם ומעוט־הבנתם. — צריך להתרחק מעל „גבול־ההשגה” של הפרושים ושל הורדוס אנטיפס. ואמנם, שוב אנו רואים את ישו עוזב את גבול־ממשלתו של אנטיפס עובר אל גבול־שלטונו של פיליפוס. הוא בא שנית אל בית־ציידה (יוליאס), שכבר היה בה פעם אחת (ואפשר, הפעם השניה אינה אלא חזרה על הפעם הראשונה)<sup>6</sup>, ולאחר ששהה, כנראה, בכפר היהודי הסמוך לעיר המיוונת אך זמן מועט, הוא מתרחק אל הצפון ובא לעיר החשובה השניה בטראצרכיה של פיליפוס — לכפרי קיסריון של פיליפוס<sup>7</sup>. ראוי לתשומת־לב, שאף כאן אין ישו נכנס לעיר הגדולה גופה ויושב עם תלמידיו בכפרים שמסביב לה. קיסריון זו היא העיר בניאס של עכשיו, או פמיים של ימיהתלמוד, Παλαιά Βιοωνία, בעל־גד הישנה, קצה־גבולה של ארץ־ישראל, במקום שהורדן יוצא מ־מערת־פמיים<sup>8</sup>. עיר זו בנה פיליפוס מחדש לכבוד אבגוסטוס קיסר, וכדי להבדילה מקיסריה שביהודה, שבנה הורדוס אביו (קסריה בת אדום בתלמוד<sup>9</sup>) ושנעשתה עיר־הבירה ל„משגיח” הרומי של יהודה, קוראים

<sup>1</sup> מארקוס, ח', טו.

<sup>2</sup> ברכות, יז ע"א.

<sup>3</sup> כתיא, טו, ו'. <sup>4</sup> שם, שפ, א'. <sup>5</sup> לוקאס, יב, א'.

<sup>6</sup> השווה מארקוס, ח' כ"ב—כ"ו, אל מארקוס, וי, מ"ה.

<sup>7</sup> מארקוס, ח', כ"ז.

<sup>8</sup> בכורות, נ"ה ע"א; בבא בתרא, ע"ד ע"ב.

<sup>9</sup> מגילת, ו' ע"א; איכה רבתי, ע"ב: היו צריה לראש.

לה בשם „קיסריה של פליפוס“ (Καίσαρεια ἢ Φιλίππου, Caesarea Philippi). בתלמוד עדיין היא נקראת פטייס, או אפטיא, או אף אספטיא, ולפעמים, בהבדל מ„קיסריה“—קיסריון<sup>1</sup>).—וכאן אירע מאורע, שהוא, אפשר, היותר חשוב בשביל ישו והנצרות אחר הטבילה בירדן על-ידי יוחנן המטביל.

<sup>1</sup> סוכה, כיו עיב (מבגלוד העליון וכו' בקיסרי ואמרו לה בקיסריון); מכילתא, בשלח, כסכת עמלק, ב' (הוצאת מאיר איש-שלום, ניה עיב); במחילת קיסריון, שהיא מתחת לפטייס (ועיין חבואות-הארץ לרבי שווארץ, הוצאת לונץ, עמ' רל"ט, תק"ה—תק"ו ודירנבורג, טשא איי, עמ' 134, הערה 5).

## 2. בְּקִיּוֹרֵינוֹן שֶׁל פִּילִיפּוֹס:

### הַתְּגַלּוֹת־יֵשׁוּ בְּתוֹר מְשִׁיחַ לְתַלְמִידָיו.

בְּנֵי־הָאָדָם הוּא נֶעַ וְנָד בְּאַרְץ נִכְרִיָּה. אֵין עוֹד הַמוֹנִי־עַם, שֶׁהָיוּ סוֹבְכִים אוֹתוֹ בְּנִלְיַת־הַחַתּוֹן, בְּקִרְבַת עִיר־מִלּוּדְתּוֹ, וְהָיוּ מְרוֹמְמִים אוֹתוֹ בְּאַמוֹנַת־הַנְּלִהָבֶת. נִסִּים אֵינֶם נַעֲשִׂים עוֹד עַל־יָדוֹ בְּמִסְפַּר מְרֻבָּה. וְנִסִּים אֵינֶם נַעֲשִׂים אַף לּוֹ. הוּא אֵינּוּ יִכּוֹל לְהִשְׁמִיד אֶת אוֹיְבָיו וְרוֹדְפָיו אוֹ לְהַפּוֹךְ אֶת לְבוֹתֵיהֶם לְאַהֲבָתוֹ. וְמָה כַּחוֹ? וְמָה כַּחַס שֶׁל תַּלְמִידָיו, כִּי יִנְחָלוּ לוֹ? — הַיְאֻשׁ מִתְּגַנֵּב לְתוֹךְ לְבוֹתֵיהֶם. וְאַף לְבוֹ אֵינּוּ מֵלֵא שְׂמֵחָה. וְכִי עֲדִיין מֵאַמִּינִים בּוֹ תַּלְמִידָיו? וְמֵהוּתָה שֶׁל אֲמוֹנַת־כּוֹ מָה הִיא? — הוּא רָאָה אֶת דַּעַת־הַקְּצֵרָה וְאֶת תְּפִיסַת־הַדְּלָה לֹא אַחַת וְשֵׁתִים. וְכִי אֵלּוֹ הֵן הָאֲבָנִים, שְׁבִיתוֹ יִבְנֶה מֵהֵן? וְכִי אֵלֶּה הֵם הַיְסוּדוֹת, שְׂמֵלְכוֹת־הַשָּׁמַיִם תּוֹשֶׁת עֲלֵיהֶם?

וּבְמַה־שְׁבוֹת נִגּוֹת כְּאֵלּוֹ, לְרִנְלֵי הַחֶרְמוֹן הַשָּׁבִי, בְּתוֹךְ סִבִּיבָה נִהְרַת עַד לְהַפְּלִיא<sup>1</sup> — בְּקִרְבַת הָעִיר הָאֵלִילִית־לְמַחְצָה שֶׁל הַמוֹשֵׁל מִבֵּית־הַיְוֹדוֹס, בְּאַחַד מִן הַכְּפָרִים שֶׁל קְצֵה אֶרֶץ־יִשְׂרָאֵל, הוּא סוֹנֵה אֶל תַּלְמִידָיו בְּשֵׁאלָה:

— מָה אוֹמְרִים עָלַי בְּנֵי־אָדָם? — מִי אֲנִי כְּעִינֵיהֶם?

וְהַתַּלְמִידִים מְשִׁיבִים:

— יוֹחֲנָן הַמַּטְבִּיל. וַיֵּשׁ אוֹמְרִים: אֵלֵינוּ. וְאַחֲרֵים אוֹמְרִים:

אַחַד מִן הַנְּבִיאִים.

וְאַמֵּנִם, כֹּל הַנְּהַגְתּוֹ שֶׁל יֵשׁוּ וְכֹל הַמַּסְפָּתוֹ מִתְּאִימוֹת הָיוּ לְיוֹחָנָן הַמַּטְבִּיל אוֹ לְאַלְיָהוּ, שְׁיוֹחֲנֵן חֻקָּה אוֹתוֹ, אוֹ—לְנִבְיָא כִּישְׁעִיהוּ אוֹ יִרְמִיָּהוּ, שְׂמֻכִּיחַ וְזַמְטִיף לְטוֹב וּלְצַדִּיקָה.

וְאֵז שׁוֹאֵל יֵשׁוּ:

— וְאַתֶּם מָה תֹּאמְרוּ עָלַי — מִי אֲנִי?

<sup>1</sup> צִיּוֹר קְצֵר וְנֵאֵה מְסִכִּיבָה זוֹ נִתְּן, K. Furrer, Das Leben Jesu Christi

G. Dalman, Orte u. Wege Jesu. 3. Aufl. 1905. SS. 168—169

.1921. SS. 176—179



אז קם הראשון שנתלמידיו בזמן ובמעלה, שמעון הדייג, ואמר:  
— אתה הוא המשיח!

כך מתאר מארקוס את המאורע בקצור<sup>1</sup>. מתיא מוסיף על המלה, המשיח' את המלים: ,בן אלהים חיים'<sup>2</sup>. בלוקאס כתוב רק ,משיח' האלהים'<sup>3</sup>. הכטוי ,אלהים חיים' הוא עברי נמור. לקרוא להמשיח, בן אלהים חיים' אפשר היה על-פי הכתוב; ה' אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך'<sup>4</sup>, מפני שקודם לכן מדובר במזמור זה ,על ה' ועל משיחו'<sup>5</sup>. ואולם במארקוס ובלוקאס אין מלות אלו. אחר-כך מוסיף מתיא: ,ויען ישו) ויאמר אליו: אשרך, שמעון בר-יונה, כי בשר-זרם לא נלה לך את זאת, כי אם אבני שבשמים. וגם אני אומר לך, כי אתה פטרוס (סלע ביוונית — ,כיפא' בארמית), ושערי שאול לא יגברו עליך (המלות) ,ועל סלע זה אבנה את עדתי' חסרות היו באיוונגליון מן המאה השניה, שהיה מצוי בידי אפרים הסורי, סופר-הכנסיה מן המאה הרביעית). ואתן לך את מפתחות מלכות-השמים, וכל אשר תאסור על הארץ אסור יהיה בשמים וכל אשר תתיר על הארץ מותר יהיה בשמים'<sup>6</sup>. על שם זה נקרא שמעון בר-יונה מאז בשם ,כיפא' (אבן בארמית) או בתרגום יווני ,פטרוס' (סלע ביוונית). מארקוס אינו יודע מזה כלום; וכן גם לוקאס. ומה שלאחר זמן מועט, כמו שנראה להלן, קורא ישו לפטרוס, שטן', הוא גס-כן מעשה-לסתור ביחס אל הכתובים הללו של מתיא. ואולם יש חניניות ידועה בפסוקים הללו אף בנוסח של מארקוס; ודבר זה מוכיח, שנשתמר בחוגי-השליחים הרושם הגדול, שעשתה הכרת-המשיח בקיסריון של פיליפוס גם על ישו וגם על תלמידיו. ברור לנו, שאירע כאן מאורע גדול. ישו נתרנש לשמוע, שאף במצבו הרע לא נואשו תלמידיו ממנו ולמרות מעוטי-השנתם יש ביניהם שהכירו במשיחותו. אפשר, שבעת ההיא דוקא אמר ישו בהתפעם לבו את הדברים הנפלאים האלה: ,אודך, אבני, אדון השמים והארץ, כי הסתרת את אלה מן החכמים והנבונים ונלית לתינוקות (בהבנה)<sup>7</sup>. ואולם

<sup>1</sup> מארקוס, ח', כ"ז—כ"ט.

<sup>2</sup> מתיא, ט"ז, ט"ז.

<sup>3</sup> לוקאס, ט"ז, כ"ג.

<sup>4</sup> תהלים, כ"ד, ז; <sup>5</sup> שם, שם, כ"ג.

<sup>6</sup> מתיא, ט"ז, י"ז—י"ט.

<sup>7</sup> שם, י"א, כ"ה; לוקאס, י"ג, כ"א. השווה מאמרו של האמורא הקדום, ר'

כל שלשת האיוונגליונים מעידים פה אחד, שישו הזהיר את תלמידיו, שלא ינידו לשום אדם מה שהם יודעים. עדיין לא הגיעה הישעה ולא כאן המקום לכך.

וכל שלשת האיוונגליונים מעידים פה אחד אף על זה, שמנך אחר המאורע של קיסריון התחיל ישו מורה את תלמידיו, ש"בן־האדם צריך להתענות הרבה והזקנים וראשי־הכהנים והסופרים ימאסוהו ויקרן ומקצה שלשת ימים ישוב לתחיה<sup>1</sup>". ומקצת אמת יש בדבר. ודאי דבר ישו מיד אחר הכרת־משיחתו מצד תלמידיו על היסורים, שילקה בהם. אם דבר זה נכחיש, לא תהא כל ההיסטוריה של הנצרות טובנת לנו. אם התלמידים האמינו אחר הצליבה במשיח מעונה, ודאי דבר ישו על ענויים, שיעונה המשיח, בחייו. וטבעי היה הדבר, שידבר על ענויים. ראשית, כבר ראה את סופו של יוחנן המטביל. שנית, כבר היה בימי המאורע של קיסריון נרדף ולוקה ביסורים בארץ נכריה. ושלישית, ביאת־המשיח אינה אפשרית בלא "חבלו של משיח". אמנם, חבלו של משיח פירושו בתלמוד לא היסורים (ה"חבלים"). שיבואו להמשיח עצמו, אלא היסורים של ימות־המשיח<sup>2</sup>; אבל "בן־האדם", שראה את עצמו עלוב ונרדף על־ידי הפרושים ואנשי־ההורדוס ושלא צפה ליעשות משיח על־ידי נצחונות במלחמה, אי־אפשר היה שלא יצייר לעצמו, שאף לו לעצמו יבואו יסורים וחבלים קודם שינצח. — היכן יסבול את היסורים הללו? — כמובן, בירושלים: הרי הוא אומר, שהזקנים וראשי־הכהנים והסופרים ימאסוהו, — והיכן היו כל אלה אם לא בירושלים? — ובכן מנלה הוא לתלמידיו, לאחר שאחד מהם, שמעון בר־יונה, כיוון לדעתו ולשאפתו, שהוא, ישו, ילך לירושלים בתור משיח. כי אין מקום מוכשר להתנלות־המשיח מזה. ואין זמן מוכשר להתנלות־המשיח מחג־הפסח, חג הגאולה והשחרור (ובכן — חגו של משיח), שלשמו היו נוהרים לירושלים הטונים־המונים, לרבבות ולמאות־אלפים. זהו ודאי

יוחנן: "מיום שחרב בית־המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטם ולתינוקות" (בבא בתרא, י"ב ע"ב). על כל "קריאת־השכחה" עיין: Ed. Meyer, 1, 280—291.

<sup>1</sup> מארקוס, ח', ל"א; מתאי, מ"ז, כ"א; לוקאס, ט', כ"ב.

<sup>2</sup> עיין: J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen etc., SS.

מה שגלה ישו לתלמידיו. אבל לא יותר מזה. להחליט, שאמר לתלמידיו, ש'יקרן ומקצה שלשת ימים יקום לתחיה', הרי זה לצאת מגדרהמדע. אמנם, חלק מחכמי־הנוצרים אומר, שבמלות, מקצה שלשת ימים' היתה כוונתו — לאחר זמן קצר, על דרך הכתוב: 'יחינו מיומים, ביום השלישי יקומו ונחיה לפניו'<sup>1</sup>. אבל, ראשית, אין כתוב זה בא בשום איוונגליון לשם פאר, נבואה' זו. שנית, הודמנות נפלאה זו, שהוא דבר על מיתה ותחיה לאחר שלשת ימים על יסוד הכתוב ונהרג באמת ולאחר שלשת ימים מצאו תלמידיו, שקם לתחיה, — אף הודמנות כזו נספית היא. שלישית, להלן נראה, שישו פחד מפני המיתה הרבה, — ואם חזה אותה טראש בקיסריון והתרגל במחשבה אליה במשך שבועות, ואפשר גם חדשים, מה זה תקפה אותו, חולשה אנושית' פתאום? ומפני־מה נבהלו התלמידים בשעת הצליבה ונתפזרו לכל רוח? — אמנם, מארקוס הרגיש בדבר והטעים, ש'הם (התלמידים) לא הבינו את הדבר (את ענין מיתתו ותחיתו של ישו) ויראו לשאול אותו'<sup>2</sup>; אבל הרי הוא חזר על זה מימי קיסריון ואילך כמה וכמה פעמים, והאיך לא עלו דבריו על זכרונם בשעת המאסר והצליבה? — ובכלל, משיח שנהרג' — זה היה מושג, שבימי־ישו עדיין אי־אפשר היה ליהודים — וישו בכללם — לתפסו. את ישעיה נ'ג עדיין פירשו אז כפשוטו, על ע־ישראל ולא על משיח אישי. משיח בן יוסף שנהרג'<sup>3</sup> הוא מושג, שכמו שהוכחתי בפרטות<sup>4</sup>, נתהווה רק אחר בר־כוכבא. על־כרחנו אנו אומרים, שהמלות, ויהרג ומקצה שלשת ימים יקום לתחיה' (καὶ ἀποταυθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι) הן הוספתם המאוחרת של תלמידי־ישו, שספרו או רשמו את תולדותיו לאחר זמן, כשכבר עברו המאורעות של חייו ומיתתו דרך השפופרת של האמונה, שדוקא מיתתו הבזויה של ישו היא עדות נאמנה על משיחותו, מפני שבלא האמונה, שישו חזה את מיתתו המשונה טראש, לא היו תלמידיו היהודים יכולים לקבל, משיח צלוב' — קללת־אלהים תלוי'.

<sup>1</sup> הושע, ו' ב'.

<sup>2</sup> מארקוס, מ' ל"ב.

<sup>3</sup> סוכה, נ"ב ע"א.

<sup>4</sup> עיין: J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen, SS.

ישו הגיד, איפוא, לתלמידיו בקיסריון, שהוא מוכן ללכת לירושלים ושם יעונה הרבה, אבל לסוף ינצח ויוכר בתור משיח על-ידי העם הרב, שמתכנס שם בחגהססה. דבר זה לא מצא חן בעיני שמעון פטרוס. הוא הטה את ישו הצדה והתחיל מוכיחו על חפצו המשוונה: אם בגליל היו הוא, ישו, ותלמידיו נרדפים וחייהם בסכנה, — האיך הוא מעז לילך לירושלים, מרכז השלטון המדיני והרוחני, שהסכנה הצפויה בו לו ולהם, הגליליים הפשוטים, גדולה שבעתים? — ואולם ישו, שהיה משוקע כולו ברעיונו הגדול, חושש מפני דבריהפתוי של תלמידו החביב דוקא מפני שהם דבריי-כונה, — וכנח הוא פונה מעל פטרוס ואומר לו בסני שאר התלמידים:

— סור מעל פני, שטן! כי אין לך לדבריי-אלהים, כי אם לדבריי-האדם.

כלומר: החיים הארציים יקרים לך מן התפקיד המשיחי הגדול, שהטילה האלהות עלי ועליכם. והוא מטעים לתלמידיו, שאף הם יצטרכו לסבול עד ירו; אבל כשיאבדו את נפשם למענו ולמען הבשורה—יצילוה. כי מה יסכון לאדם, שיקנה את כל העולם וישחית את נפשו? — המלים „יכחש בנפשו וישא את צלבו“<sup>1</sup> הן ודאי הוספה מאוחרת, שהרי אין הצליבה מיתה יהודית וישו הגלילי לא היה יכול להשתמש בציוור כזה מפני שבגליל לא היה אז משגיח רומי ושם עדיין היו דנים כדיני-ישראל. — פטרוס ודאי רמז לישו, שבירושלים יהיו הגליליים הפשוטים, הוא ותלמידיו ומעריציו, לשחוק ולחרפה בעיני הירושלמים בני-הכרך. ועל זה אומר ישו: „האיש, אשר הייתי אני ודברי לו לחרפה בדור הנואף והחוטא הזה, אף הוא יהיה לחרפה לבן-האדם כשִׁבּוּא בכבוד-אביו עם המלאכים הקדושים“. וביאה זו של בן-האדם לא תרחק עוד: אמן אני אומר לכם, שיש בעומדים כאן, שלא יסעמו מעם מיתה עד שיראו את מלכות-האלהים באה בגבורה“<sup>2</sup>. זוהי נחמה גדולה על היסורים, שיסבלו התלמידים בשביל „בן-האדם“: עכשיו הוא נגלה להם כמשיח ממש, עומד במדרגה אחת עם המלאכים הקדושים ומקרב את הקץ בחייהם ובימיהם. ואמונה מסתורית זו

<sup>1</sup> מארקוס, ח', ליד.

<sup>2</sup> שם, ח', ליג—ט', א.



נתקיימה בנצרות במשך זמן מרובה, כל עוד היה בחיים אפילו אחד מבני-דורו של ישו<sup>1</sup>.

הבטחה גדולה זו הלהיבה את מבחר התלמידים. החזון, שחזה ישו על ביאת-המשיח הקרובה, חזון שלמעלה מן הטבע, עשה גם אותם חזו"ח חזיונות. שטעון פטרוס ויעקב ויוחנן בני-זבדי — שלשת הנלהבים הללו, ששנים מהם הם, בני-רעש<sup>2</sup> — רואים את ישו לאחר שלשת ימים, כשעלו עמו על הר גבוה, — בוודאי לא על התבור, כמו שהיה מקובל בנצרות בלא שום יסוד<sup>3</sup>, אלא על החרמון, שהוא קרוב בערך לקיסריון של פיליפוס וראשו מכוסה שלג-עולמים, — בצורה חדשה: ישו, נשתנה לעיניהם ובגדיו הזהירו והיו לבנים מאד כשלג<sup>4</sup> — שעל החרמון. בתור משיח, אחר הוא בעיניהם משהיה בתור רב<sup>5</sup> פרושי או עובר גלילי<sup>6</sup>. ונדמה לחולמים-בהקיץ אלה, שהם רואים את משה ואת אליהו מדברים עם ישו. תקפה יד-הרמיון על פטרוס והציע לעשות, שלש סוכות<sup>7</sup>, אחת לישו, אחת למשה ואחת לאליהו. הדבר ברור: ישו הוא בעיניו של היהודי הגלילי הפשוט אך ממלא אחר משה ואליהו. משה הוא המחוקק הגדול ואדון-הנביאים, אליהו הוא עושה הנפלאות הגדולות ומבשר-המשיח וישו הוא המשיח, שבא להשלים את תורת-משה בעולם על-ידי מעשי-נסים כמעשי-אליהו... ואף הפעם מזהיר ישו את שלשת תלמידיו, שלא יגידו מה שראו לשום אדם<sup>8</sup>. התגלותו השלמה, לעיני כל העם, תבוא אך בירושלים. וכשהתלמידים מספקים בדבר: הרי קודם שיבוא משיח צריך לבוא אליהו המבשר, — הוא משיב, שאליהו כבר בא בצורת יוחנן המטביל<sup>9</sup>. — הכל מוכן, איפוא, להתגלות-המשיח. אבל דבר זה צריך להעשות בירושלים עיר-הקודש, ששם יהא לו פרסום גדול, ולא בקרן-זווית שבגליל העליון.

<sup>1</sup> עיין: O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? — 1903, SS. 50—71.

<sup>2</sup> עיין: Dalmann, Orte und Wege Jesu, SS. 166—169, 176. הוא עצמו מסער, שההר הגבוה הוא תל אבו-אל-נדה (1257 מטרים), תל אבו-אל-הנזיר או תל אל-אחמר (1238 מטרים), כולם בקרבת קיסריון של פיליפוס (שם, עמ' 176—179).

<sup>3</sup> מארקוס, מ', ס'.

<sup>4</sup> שם, מ', י"א—י"ג; מתאי, י"ז, י"ג.

### 3. המסע לירושלים. ביריחו.

מכאן ואילך מתחיל המסע לירושלים. ישו ותלמידיו חוזרים מקיסריון של פיליפוס אל הגליל התחתון — אפשר, כדי שהתלמידים יוכלו להפריד מקרוביהם ולמכור את נכסיהם, ואפשר — מפני שהדרך היותר טובה היתה דרך הגליל התחתון. על כל פנים, אף כאן מודיע מארקוס, שישו, לא רצה להנדע לאיש<sup>1</sup>. בפעם האחרונה באים ישו ותלמידיו לכפר-נחום. שם משלם הוא, כיהודי גמור, מחצית-השקל לקופת בית-המקדש: הרי עומדים אנו בזמן שקודם הפסח, בחודש אדר, ועל-פי המשנה: באחד באדר משמיעין על השקלים<sup>2</sup>, בחמשה-עשר בו שולחנות (להחליף ולפרוט את המטבעות השונים לשם מחצית השקל) היו יושבים במדינה, ובעשרים וחמשה יושבו במקדש<sup>3</sup>. אנו עומדים, איפוא, בחצי-אדר, הזמן היותר נעים בארץ-ישראל, לאחר שעברו הגשמים והכל צץ ופורח בארץ. ישו אינו חושב את עצמו ואת תלמידיו מחויבים לשלם מחצית-השקל: המשיח ותלמידיו בנים הם למקום, והבנים אינם צריכים לשלם שום מסים; אבל הוא אינו רוצה במצבו עכשיו לעורר קטרוג עליו ועל תלמידיו (להיות להם למכשול<sup>4</sup>), ועל-כן הוא מצווה לשלם מפני דרכי-שלום<sup>5</sup>. — בכפר-נחום הוא שומע את שנים-עשר התלמידים מתקוטטים: מי יהיה הגדול במלכות-השמים? — ועל זה נוטל ישו ילד, מחבק אותו ואומר: הילד הזה ומי שהוא תם כילד ומשפיל עצמו כילד יהיה הגדול במלכות-השמים. זה מתאים להברייתא: קטנים מקבלים פני שכינה<sup>6</sup>. וגם הגדול יהיה לא שליט, כגדולי העולם הזה, אלא משרת לַ כַּל: הראשון יהיה האחרון. והוא מוכיח את תלמידיו על שהם רודפים אחר הכבוד. הרי אם הם יתקלקלו — על מי יבטח בהפצת-תורתו? — הלא הם בזמן הזה מלחדי-הארץ, וכל מה שרוצים לתקן כדי שלא יסריה,

<sup>1</sup> מארקוס, ט', ל'.

<sup>2</sup> משנה, שקלים, ט"א, ט"א ומ"ג.

<sup>3</sup> מתיא, י"ז, כ"ד—כ"ז.

<sup>4</sup> מסכת כלה רבתי, ט"ב, ברייתא ח'. והשווה גם-כן: „ראו אל תבנו את אחר

הקטנים האלה, כי אני אומר לכם, שמלאכיהם בשמים רואים חסיד את פני אבי שבשמים“ (מתיא, י"ח, י').

מולחים במלח; אבל מלח שהסריח — במה יתוקן? — ובכן חלילה להם לריב על כבוד. אבל ביחד עם זה הוא מבטיח להם את הכבוד היותר גדול שאפשר: „אמן אומר אני לכם: אתם, ההולכים אחרי, בכריאה החדשה (παλιγγενεσία) — עולם חדש“ שבספרות החזיונית והמדרשית העברית), כאשר ישב בן־האדם על כס־כבודו, גם אתם תשבו על שנים־עשר כסאות לשפוט את שנים־עשר שבטי־ישראל. וכל איש, אשר עזב בתים ואחים ואחיות ואב ואם ואשה ובנים וישדות למען שמי יקה מאה שערים (ἐκατονταπλασίονα λήψεται), ויירש היי־עולם<sup>1</sup>). האידיאל של ישו אינו, איפוא, אך רוחני בלבד; הוא גם גשמי וארצי, — אידיאל משיח־יהודי גמור. על זה עוד נדון להלן. והתלמידים אף הם, למרות תוכחותיו של ישו, אינם פוסקים מלבקש כבוד וגדולה לעצמם. יעקב ויוחנן בני־זבדי מבקשים ממנו שלאחר שישב על „כס־כבודו“ בתור „בר־אנש“, יתן להם לשבת אחד לימינו ואחד לשמאלו. מתיא מתבייש לספר, שבקשו כזאת ראשוני־השליחים עצמם, ואומר, שכך בקשה אמם של יעקב ויוחנן בשביל בניה...<sup>2</sup>). אבל ישו אומר, שקודם שיבוא בכבודו הגדול הלא ישתה את כוס־הענויים, וכלום יוכלו גם הם לשתותה? — וכשהם מסכימים לכך, הוא אומר: „ישיבה לימיני ולשמאלי אין בידי לתת בלתי לאשר הוכן להם מאת אבי“<sup>3</sup>). אין ישו חושב את עצמו לכל־יכול. המשיח היהודי אף הוא, בן־אדם מבני־האדם הוא (כבטיוז של „טרפון היהודי“ ב„שיחה“ של יוסטינוס הקדוש<sup>4</sup>), והגואל האמתי והפועל הכל ליטות־המשיח הוא סוף־סוף — אלהים בלבדו, שהמשיח אינו אלא הכלי היותר נעלה למעשהו הגדול.

לפי לוקאס<sup>5</sup>, מנסה ישו לעבור לירושלים מן הנליל התחתון דרך שומרון — זו הרצועה המפסקת של כותים, לפי התלמוד<sup>6</sup>. כי הפרושים, שסוף־סוף עדיין הם חושבים את ישו לר־ב' פרושי, מזהירים אותו מפני הורדוס אנטיפס<sup>7</sup>. הוא אינו מתירא מפני השועל

<sup>1</sup> מתיא, יִמְ, כִּיח—כִּט. <sup>2</sup> שם, כִּי, כִּי.

<sup>3</sup> כך במתיא, כִּי, כִּיג.

<sup>4</sup> עיון: Dialogus cum Tryphone Judaeo, cap. 49, init.

<sup>5</sup> לוקאס, טו, ניא—נוו.

<sup>6</sup> חגיגה, כיה עיא.

<sup>7</sup> לוקאס, יג, ליא—ליג.

הזה"1, שהרי סוף־סוף אינו אלא עובר בארץ־ממשלתו של זה ועוד מעט ויעזבנה. אף־על־פי־כן הוא מחליט לעבור דרך שומרון, שלא היתה בידי אנטיפס, אלא בידי הנציב הרומי, שעברה אליו לאחר שהוגלה ארכילאוס. ואולם השומרונים הם צוררי־היהודים, ואפשר שלא יתנו לעבור לחבורה גדולה של יהודים גליליים. ולפיכך שולח ישו את יעקב ואת יוחנן אמיציהלב לראות, אם אפשר לעבור דרך שומרון או לא. אבל השומרונים אינם מניחים לקהל של יהודים לעבור. וישו ותלמידיו הולכים, אך גבול יהודה מעבר־הירדן"2. כלומר: הם עוברים דרך עמק־הירדן ממזרח. זהו העמק, שבא במשנה ביהד עם, גליל העליון, וגליל התחתון" וגם ביהד עם, ההר והשפלה" ביהודה"3. בוודאי עברו ישו וחבורתו על־יד החורשות הקרובות לירדן, שנקראות בערבית, זור', וזהו גאון־הירדן"4, והן נקראות כך מפני שהן מגדלות צפצפות, אֶשְׁלִים, עצי־יק גבוהים, עצי־מוֹתָק וּמְלוֹח"5. המונ־תושבים לא היה שם מעולם מפני החום הגדול, ששולט שם תשעה חדשים בשנה, ולא היתה סכנה לעבור שם. מן הכפרים והעיירות הסמוכים באים אנשים ונשים לראות את בעל־המופת". הנאים מביאים עמהם ילדים כדי שיברך אותם הצדיק". תלמידי ישו גוערים במביאים את הילדים: אסור לבלבל את דעתו של המשיח. ואולם ישו מתרעם על זה ואומר: הניחו לילדים לבוא אלי ואל תמנעום, כי לאלה מלכות־האלהים. אמן אני אומר לכם: כל אשר לא יקבל את מלכות־האלהים כילד לא יבוא בה. ויהבם וישת ידו עליהם ויברכם"6. רשום לוקח־לב ועמוק כאחד, שהוא מצטרף אל מה שהובא למעלה על הגדול במלכות־השמים"7. גם התלמוד אומר: „אל תגעו במשיח"8) — במשיחי אלו תינוקות של בית־רבן"9; וכבר הבאתי את הבריייתא: וקטנים רואים פני השכינה"10).

1) לוקאס, שם, ל"ב.

2) מארקוס, י"א א'.

3) שביעית, פ"ט, מ"ב.

4) ירמיה, י"ב, ה'; זכריה, י"א, ג'.

5) עיין: D a l m a n, Orte und Wege Jesu. SS. 76—77.

6) מארקוס, י"א, י"ג—ט"ז; מתאי, י"ט, י"ג—ט"ו; לוקאס, י"ח, ט"ו—י"ז.

7) עיין למעלה, עמ' 324.

8) תהלים, קי"ה, ט"ו; דברי־הימים א', ט"ה, כ"ב; 9) שבת, קי"ט ע"ב.

10) מסכת כלה רבתי, פ"ב, בריייתא ח'.



ואולם יותר שישו ותלמידיו קרבים לירושלים, יותר מתגבר פחדם של תלמידיו—פחד זה, שכבר ראינוהו אצל שמעון פטרוס. מארקוס מספר: "ויהי בהיותם בדרך בעלותם לירושלים וישו הולך לפניהם והם נבהלים והולכים אחריו בחרדה"<sup>1</sup>. מתנזרים הם מפני העיר הגדולה והמלאה קשות רומית ויהודית וסופרים וכהנים מיוחסים. אך ישו הולך לפניהם ומחזק את לבם. היום הגדול של ההתגלות בתור משיח לעיני כל העם, שעולה לרגל ברבנותיו לירושלים, הולך וקרב.

וכשעובר ישו את הירדן ובא עם תלמידיו ליריחו, נאסף אליו עם רב. לוקאס<sup>2</sup> שמר ספור בדבר, ראשי־המוכסים (Ἀρχιτελώνης) העשיר זכאי, אדם שפל־קומה, שכדי לראות את ישו עלה על שקמה אחת. ישו הכירו (ובכן ידע אותו קודם לכן) והציע לפניו, שיתן לו ללון בביתו—ודאי, מפני שכביתו של אדם עשיר ותקיף זה לא היתה שום סכנה נשקפת לישו, ובעוד שהרואים נתרעמו על שבחר ישו להתארח בביתו של אדם חוטא, ככל המוכסים, חזר חוטא זה בתשובה, תלק מחצית הונו לעניים והשיב את העושק, שעשק את הצבור על־ידי מכס יתר, ארבעתים. וישו שמח על זה, באשר בן־אברהם גם הוא (המוכס). ספור נאה ורשומיו בהירים; אבל אין הוא ידוע לא למארקוס ולא למתיא. ולעומת זה יודעים כל שלשת האיוונגליונים<sup>3</sup> ספור אחד, שהוא כעין הקדמה להתגלות־המשיח. בדרך מיריחו לירושלים צועק קבצן סומא ברטימי (ἄιδος Τιμαίου)—בן־טימי הוא תרגומו של ברטימיאוס, שהגידו לו, שכאן עובר, ישו הנוצרי (כך נאמר בפירוש במארקוס ובלוקאס, אבל חסר במתיא, שבו נעשה מסומא אחד—שני סומים): ישוע בן־דוד, חנני!—וזהו הפעם הראשונה, שקוראים לישו בשם בן־דוד—בכנוי היותר רגיל של המשיח<sup>4</sup>. הרבה אנשים מסביבתו של ישו רוצים להשתיקו, שהרי ישו עדיין לא נתגלה לעם בתור משיח, וזולת תלמידיו, הכל עדיין חושבים אותו לרב פרושי, ולכלל היותר, לנביא. ואולם הסומא מוסיף לצעוק: בן־דוד, חנני!—ודבר זה מוצא הן בעיני

<sup>1</sup> מארקוס, י', ל"ב.

<sup>2</sup> לוקאס, י"ט, א'—י"ו.

<sup>3</sup> מארקוס, י"ו, מ'—י"ב; מתיא, כ"ו, כ"ט—ל"ד; לוקאס, י"ח, ל"ח—מ"ג.

<sup>4</sup> עיין: J. K l a u s n e r, Die Messianischen Vorstellungen, SS. 67; עיין:

ועיין גם־כן שם, עמ' 39—44.

ישו: הרי זה, פְּרִילודיוֹן' להתגלות. הוא קורא, איפוא, לסומא ומיטיב עמו. מובן, שאף זה נעשה גם בשביל האיוונגליונים: ישו מרפאהו מסמיותו. מה שיש לנו להוציא מספור זה הוא: שישו כבר הכין את עצמו להתפרסם בתור משיח בירושלים ברוב עם, והקבצן הסומא היה לו כעין מבשר ההתגלות הקרובה.

---

#### 4. בְּבֵית־פֶּאֲגִי: הַתְּגִלּוֹת־יֵשׁוּ בְּתוֹר מְשִׁיחַ לְעַם.

ישו קרב עם תלמידיו אל גבול־ירושלים חמשה ימים קודם הפסח, ביום ב' של אותו שבוע, שביום ו' שלו חלים ערב־שבת וערב־פסח, כמו שיבואר להלן. הוא בא אל השכונה היותר רחוקה של ירושלים, בֵּית־פֶּאֲגִי, שזוכרה הרבה בתלמוד: חוץ לחומת בית־פֶּאֲגִי הוא בשביל התלמוד מחוץ לירושלים כולה<sup>1</sup>). יש משערים, שזהו הכפר אל־טור שבראש הר־הזיתים, שהיהודים קוראים לו בטעות, טור־מלכא<sup>2</sup>); אבל יותר קרוב, שזהו המקום האחרון של העיר, שכבר היה ספק בדבר, אם הוא נחשב עוד על גבול־ירושלים<sup>3</sup>). את השם, בית־פֶּאֲגִי רגילים לתרגם, בית־תאנים, מְלִשׁוֹן הכתוב: התאנה חנטה פניה<sup>4</sup>) ומלשון המשנה: פגה, בוחל וצמל<sup>5</sup>), שהכוונה שם ב,פגה' לתאנה בלתי־בשלה, בהבדל מן ה,בוחל', שהיא התאנה, שכבר נתמלאה מיץ, אבל לא נתבשלה עדיין, ומן ה,צמל', שנתבשלה יותר מדאי; וכן גם בהבדל מן ה,פְּגוּרָה', שמתבכרת בתמוז, בעוד שהתאנה מתבשלת באלול וה,פגה' היא התאנה בראשית הראותה על האילן. ואולם מפני שהמלה נכתבת באלף כמעט תמיד (בית־פֶּאֲגִי ולא פני') משער דאלמאן, ש,פֶּאֲגִי הוא לא מן פגה<sup>6</sup>) אלא מן pagus ברומית—מהו, ופירוש, בית־פֶּאֲגִי—בית־המחוז, בית־הגבול של ירושלים<sup>7</sup>). אבל, למרות מה שיש, פגן' במדרש, אין אנו מוצאים בכל הספרות התלמודית־המדרשית הרחבה את המלה, פֶּאֲגוּס' או פֶּאֲגִי

<sup>1</sup>) מנחות, ע"ב ע"ב; פסחים, ס"ג ע"ב וציא ע"א; בבא מציעא, צ' ע"א; סנהדרין, י"ד ע"ב; סופה, מ"ה ע"א; תוספתא, מנחות, ח"י י"ח; שם, פסחים, ח"י ח"ן; ספרי, במדבר, ס"י קנ"א (הוצאת מאיר איש־שלום, נ"ה ע"א). ועיין S. Klein בספר־היובל לכבוד א. שווארץ, ווינה 1917, עמ' 396, הערה 2.

<sup>2</sup>) עיין: A. Neuberger, La Géographie du Talmud, Paris 1868, p.149.

<sup>3</sup>) עיין נגד נייבויער: Dalman, Orte u. Wege Jesu, SS. 215 —

217; ואולם נגד דעתו, שבת־פֶּאֲגִי היחה מחוץ לחומה, עיין: ביטא, צ' ע"א ("לפנים מחומת בית־פֶּאֲגִי") ותוספתא, מנחות, ח"י י"ח ("לפנים ולחומה אבית־פֶּאֲגִי").

<sup>4</sup>) שיר־השירים, ב', י"ג.

<sup>5</sup>) משנה, נידה, ס"ה, מ"ז.

<sup>6</sup>) "פגים" ברבים—"פגיה" במקרא ו"פגים" במשנה, שביעיה, ס"ז מ"ד.

<sup>7</sup>) עיין: Dalman, שם, עמ' 217.

במובן מחוץ. ולפיכך ראוי להחזיק בפירוש הישן, ש"בית-פאני" הוא, בית-פנים—מקום שהיו התאנים הבלתי-יבשות (אפשר, הפראיות) מרובות. ואפשר, ששם זה עורר את בעלי-האיוונגליונים (או את תלמידי-ישו, ששמשו להם מקור) לספר את הנס בדבר התאנה שיבשה<sup>1</sup>).—לא רחוק מבית-פאני נמצא הכפר בית-עניא או בית-תאנה, הוא הכפר אלעזריה של עכשיו (על שם הנס עם לעזר או אלעזר, שקם לתחיה). למרות התנגדותו של דאלמאן<sup>2</sup>) מצד אחד ושל קליין<sup>3</sup>) מצד שני (לדעתו, המקום שלנו הוא, בית-תאנה, ובית-היני" שבתוספתא, שביעית, ז', י"ד, עירובין, כ"ח ע"ב, פסחים נ"ג ע"א, הוא כנראה, עליד ענין, ממזרח לקיסריה), אף-על-פי כן אפשר, שהמקום Βηθάνια הוא הכפר, בית-היני", או בית-ואני" (בית-אניא), בית-נייא", שנזכר בתלמוד דוקא במקום שמדובר על פגים ותאנים!<sup>4</sup>). על כל פנים קשה, להסכים לדעה, שחגיות בית-הנן" הן בית-עניא שבאיוונגליונים, אף-על-פי שפעם אחת באו, חגיות בית הינו" במקום, חגיות בית-הנן"<sup>5</sup>). — איך שיהיה, ישו עומד לפוש עם תלמידיו בבית-פאני ושולח שנים מהם אל הכפר שמנוד לקחת עיר בן אתונות, שלא רכב עליו עוד שום אדם, כמו שראוי להמשיח (הרי, על כסאו לא ישב זר" ופרה אדומה" אף היא זו שלא עלה עליה עול"). הדבר ברור: ישו רוצה לבוא לירושלים כמשיח. אבל הרב הגלילי העני והנרדף, אינו יכול לבוא לעיר-הקודש, שזרים מישלו בה, מעוטר בנר-נצחון של כובש ומנצח; ולפיכך בוחר הוא לבוא לתוכה בתור, עני ורוכב על החמור" ולקיים עלידי כך את דבריה-הכתוב האלה:

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמ' 281—282.

<sup>2</sup> בספרו הנז' עמ' 214, הערה 4.

<sup>3</sup> עיין: Klein, בספר היוכל לכבוד שווארץ, עמ' 396, הערה 3, ועמ' 398.

<sup>4</sup> חולין, נ"ג ע"א ("במרחץ בית היני"); פסחים, נ"ג ע"א ("פני בית-

היני"; נ"א: "פני ביתואני"; עירובין, כ"ח ע"ב ("פני ביהונו"; נ"א: "בית-היני"

ובית ואני"); תוספתא, שביעית, ז', י"ד ("פני בית יוני"; נ"א "בית יוני", "בית אוני").

הנוסחאות עיין "ערוך השלם", II, 70—71, ערך "ביתואני", "בית אניא". ובירושלמי

מעשרות (פ"ד, ה"ו): "כן נהגין בבית ניין". ועיין גם כן: דירנבורג, סשא איי,

עמ' 244—246.

<sup>5</sup> בבא מציעא, ס"ח ע"א (וגם שם מדובר בתאנים קודם לכן); ירושלמי, פאה

ס"א, ה"ז, ספרי, דברים, ס" ק"ה (הוצאת מאיר איש-שלום, ציה ע"ב). ועיין Dalman

Orte u. Wege Jesu, S. 214, Anm. 4, ועיין שם בכלל, עמ' 211—214.



גִּילֵי מָאָד, בְּתִצִּיּוֹן,  
 הָרִיעִי, בְּתִירוּשָׁלַיִם!  
 הִנֵּה מִלֶּכֶף יָבֹא לָךְ,  
 צָדִיק וְנוֹשָׁע הוּא,  
 עָנִי וְרוֹכֵב עַל הַחֲמֹר  
 וְעַל עֵיר בְּנֵאֲתוֹנוֹת.<sup>1</sup>

כתוב זה מתאים תכלית־התאמה למצב־רוחו ולמצבו החברותי של ישו: הנה הוא בא לירושלים כמלך־המשיח, והוא צדיק, שהרי מטיפה הוא לא למלחמות וכבושים, אלא לתשובה ומעשים טובים, והוא נושע מרודפיו בגליל, וגם הוא עני (עָנִי), גלילי פשוט למראית־עין; ועל־כן לא על סוס הוא בא, כנבור ואיש־מלחמה, אלא רוכב על החמור— על עיר בנֵאֲתוֹנוֹת.—כשהובא העיר הניחו רבים ממעריציו של ישו על העיר, במקום אוכף, את בגדיהם, דוגמת מה שעשו פקדי הוא בן נמשי כשהמליכוהו על ישראל<sup>2</sup>. ישו עלה על העיר ותלמידיו ומעריציו והמון באים לראות במחזה עוטרים אותו. מעריציו פרשו לפניו בדרך בגדים ומטפחות, דוגמת יריעות, שפורשים לפני המלכים, והרבה כרתו ענפים מן האילנות (או חציר ירוק) ושטחו על הדרך. והמלויים את ישו קראו לפניו: הושענא! ברוך הבא בשם ה'! הושענא ברמא! (שתיהם המלות האחרונות הובאו עלי־ידי היאַרוֹנימוס מתוך האיוונגליון לעבריים: Osanna barrama). מאַרְקוֹס מוסיף, שהמלויים קראו גם־כן: ברוכה מלכות דוד אבינו<sup>3</sup>; לא דוד אבינו, אלא דוד אבינו (כלומר, אביהם של בני־ישראל)—מלכות־המשיח. מתיא אומר, שקראו: הושענא לבן־דוד<sup>4</sup>; ובכן כבר הכיר בו העם את מלך־המשיח, כאותו קבצן סומא, שפגע בישו בדרך מיריחו לירושלים. עוד מעט ונראה, שלא כל העם ואף לא רובו חשב את ישו לבן־דוד; ולא עוד, אלא שאף ישו עצמו לא ראה הכרח בדבר, שהמשיח יהיה מבית־דוד. מתיא אומר: ויהי כבואו ירושלימה ותהום כל העיר ויאמרו: מי זה? ויאמר המון־העם: זהו הנביא מנצרת אשר בגליל<sup>5</sup>. ובכן, כשביל העם ברובו

<sup>1</sup> זכריה, ט', ט"ז.

<sup>2</sup> מלכים ב', ט', י"ג.

<sup>3</sup> מאַרְקוֹס, י"א, י"ד. <sup>4</sup> מתיא, כ"א, ט"ז. <sup>5</sup> שם, שם, י"א.

לא היה לא משיח ולא בן־דוד, אלא נביא נלילי בלבד. אבל את העינים משך עליו ישו. חלק מן העם קרא לו, הושענא<sup>1</sup>. ומפני שבחג־הסוכות היו קוראים, הושענא! בשעת חבוט־הערבה והיו נוטלים אז כפות־תמרים, על־כן אומר האיוונגליון על־פי יוחנן<sup>1</sup>, שהעם פגש את ישו בכפות־תמרים; ומה נשתרכב המנהג אצל הנוצרים בארצות החמות לשאת כפות־תמרים ביום הראשון שקודם חג־הפסח, ובארצות הקרות, שאין שם תמרים, נושאים ערבים, — מנהג, שאף הוא נהוג אצל היהודים בסוכות ולא בפסח. — על כל פנים, יום זה — היום השני בשבוע שקודם הפסח — היה יום גדול בחייו של ישו. אירע מאורע כביר בקרב־ירושלים, כמעט בשעריה, שעורר את הלבבות. ישו נתגלה בתור משיח בגלוי, לפני המוני־עם, ובשערי־ירושלים עיר־הקודש. הוכן הכל בשביל פרסום משיחתו בירושלים גופה.



<sup>1</sup> יוחנן, י"ב, י"ב.

ספר ששי:  
ישו בירושלים.





## 1. מֵהַיְרֵחַ הַמֶּקֶדֶשׁ.

לירושלים בא יישו, כנראה, לאחר חצות היום. לוקאס מספר, כי, כאשר קרב וראה את העיר, בכה עליה ועל גורלה המר בעתיד<sup>1</sup>). ודאי, שלא בפעם הראשונה היה בירושלים. אמנם, המצוה, שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך<sup>2</sup>), לא היתה מתקיימת אז בדקדוק גמור; אבל קשה לחשוב, שגלילי בדתורה לא קיים מצות, ראיון אף פעם עד שנתהשלים לחייו. ואולם בעסק גדול, ובפרט מוקף תלמידים ומעריצים, ודאי לא היה עוד בירושלים, למרות ספוריהם של לוקאס ויוחנן. ואפשר, שהמראה הנפלא של העיר האהובה על כל יהודי, כשנתגלה לפניו פתאום מעל ההרים הרמים, שעוטרים אותה ומתקאים בשיא־חסנם, הוציא דמעות מעיניו.

מיד הלך לבית־המקדש. זה היה בשביל יהודי, שבא לחג־הפסח מאיזו מדינה שהיא, הדבר הראשון; דוגמת ההליכה לכותל המערבי<sup>3</sup> בזמננו. הוא התבונן להנעשה במקדש, וכמו שנראה להלן, לא לשם סקרנות בלבד. ומאחר שהיום נטה לערוב, יצא אל בית־עניא (בית־היני, בית־תאנה) עם שנים־העשר<sup>4</sup>). ללון בירושלים חשב לדבר מסוכן לעצמו ולתלמידיו. הוא ידע, שישונאיו מרובים, ובעיר גדולה כירושלים, מרכז השלטון היהודי והרומי, לא בלא סכנה הוא לשהות בלילה לאדם, שהתקוטט בפרושים ועשה עצמו משיח. ולפיכך היה נוהג במשך כל הימים, ששהה בירושלים, עד עצם ה־סדר<sup>5</sup>, כמנהגו ביום הראשון לבואו: היה מלמד ביום בבית־המקדש ובלילה היה יוצא אל ההר, הוא הר־הזיתים, ללון<sup>6</sup>).

בבית־עניא נתארח, לפי דבריהם של מארקוס ומתיא<sup>7</sup>), בכיתו של שמעון המצורע (Σίμων ὁ λεπρός). והפלא הוא גדול:

<sup>1</sup> לוקאס, י"ט, מיא—מיד.

<sup>2</sup> שמות, כ"ג, י"ז; דברים, ס"ז, ס"ז. ועיין משנה, חגיגה, ס"א, ס"א.

<sup>3</sup> מארקוס, י"א, י"א.

<sup>4</sup> לוקאס, כ"א, ל"ז. ומכאן קצת ראיה לדעתו של נייבויער, ש"בית־עניא"

היה בהר־הזיתים. אבל אפשר, שלוקאס לא דקק בשמעותו.

<sup>5</sup> מארקוס, י"ד, ג'—מ'; סתיא, כ"ז, ו'—ו'.

האיך היה יִשׁוּ מִסֵּב בַּסְעוּדָה עִם מְצוּרַע וְהַאיךְ יָשֵׁב מְצוּרַע בַּכֶּפֶר מִיּוֹשֵׁב כְּבֵית־עֵנַיָא, וְלֹא מַחוּץ לַמַּחֲנֶה? — עַל־כֵּן נִרְאִית לִי הַשְּׁעָרָתוֹ שֶׁל צ'פ' חֵירוֹת<sup>1</sup>, שֶׁבְּמִקּוּר הַעֲבָרִי שֶׁל הָאִיוּנְגְלִיוֹנִים הִיָּה כְּתוּב, שֶׁמִּעוֹן הַצְּנוּע' (אֲפִשֶׁר, אִיסִי), וְזוֹה נַעֲשֶׂה, שֶׁמִּעוֹן הַצְּרוּע'! — לְבֵית זֶה, בַּשָּׁעָה שֶׁהִסֵּב יִשׁוּ אֶל הַשְּׁלַחָן, נִכְנָסָה אִשָּׁה וּבִידָה פֶּךָ שֶׁל מִי־נֶרֶד (אוּ, אֲפִשֶׁר, „מִי־יָרְדִים" בְּמִקּוּם „מִי־נֶרֶדִים" אוּ „שֶׁמֶן־נֶרֶד")<sup>2</sup> זָכִים וְיֻקְרָים וַיִּצְקָה אֶת הַמִּים הַרִיקָנִים עַל רֵאשׁוֹ. הַמְּסוּבִים הַתְּרַעְמוּ עַל הַמַּעֲשֶׂה וְגִעְרוּ בְּאִשָּׁה: מַחִיר מִי־הַבּוֹשֶׁם הַיֻּקְרָם הִגִּיעַ עַד 300 דִּינָר, שֶׁאֲפִשֶׁר הִיָּה לְחֶלֶק לְעַנְיִים. אֲבָל יִשׁוּ אָמַר: הַנִּיחֵהוּ לָהּ! מַעֲשֶׂה טוֹב עָשִׂתָה עִמִּי; כִּי הַעַנְיִים תְּמִיד עִמָּכֶם וְכִשְׁתַּרְצוּ תוּכְלוּ לְהִיטִיב עִמָּהֶם, וְאֲנִכִּי לֹא אֶהְיֶה עִמָּכֶם תְּמִיד (הַמְּלִים, קֶרְמָה לְסוּךְ אֶת גּוֹפִי לְקַבּוּרָתִי וְכוּ', הֵן וְדָאֵי הוֹסְפָה מֵאוּחֶרְתָּ, שֶׁהָרִי אָף אֵינָן מִתְקַשְּׁרוֹת יַפָּה עִם עַנְיָה־עַנְיִים). מֶלֶךְ הַמַּשִּׁיחַ צָרִיךְ לְהִיּוֹת מְשׁוּחַ מַמְשָׁ. וְיִשׁוּ הוּא סוּף־סוּף יְהוּדִי וְלֹא תְּמִיד בְּדוֹל הוּא מִן הָעוֹלָם הַזֶּה וּמְנַעְמִיו. הָרִי כְּבֵר רֵאִינוּהוּ מִתְּנַגֵּד לְצִמּוֹת מַפְנֵי שֶׁהוּא חוֹשֵׁב אֶת עֲצָמוֹ לְחַתֵּן וְאֶת תְּלִמִּידֵיו וּמַעֲרִיצֵיו לְבְנֵי־הַחֹפֶה<sup>3</sup>.

לֹקָאִם, שְׂאִין לּוֹ סְפוּר זֶה, יֵשׁ לוֹ סְפוּר אַחֵר עַל אִשָּׁה. בַּשָּׁעָה שֶׁהִסֵּב יִשׁוּ בְּבֵיתוֹ שֶׁל שְׁמַעוֹן הַפְּרוּשִׁי (לְצִדְע' אֵין כָּאֵן זָכַר, וְאֲפִשֶׁר, שֶׁהַצְּנוּע' הָאִיסִי נִהְפֵּךְ לְפְרוּשִׁי, מַפְנֵי שֶׁהַתְּלִמּוּד וְהָאִיוּנְגְלִיוֹנִים לֹא הִכִּירוּ עוֹד אִיסִיִּים בְּתוֹר כְּתָ), בָּאָה אִשָּׁה חוֹטָאֵת (זוֹנָה), סָכָה אֶת רַגְלֵיו בְּשִׁמְן־הַמּוֹר, הִרְטִיבָה אֶת רַגְלָיו בְּדַמְעוֹתֶיהָ, נִגְבָּה אוֹתָן בְּשַׁעֲרוֹת־רֵאשָׁה וְנִשְׁקָתָן. וְיִשׁוּ אָמַר, יִשְׁנַסְּלָהוּ לָהּ חֲטָאִיהָ הַמְּרוּבִים מַפְנֵי שֶׁאֶהְבָּה הַרְבֵּה<sup>4</sup>. סְפוּר נּוֹגַע עַד הַלֵּב וּפְתַגְמ־מְרַגְלִית. אֲבָל חוֹסֵר דְרָךְ־הָאֶרֶץ שֶׁבְּדַבְרֵי יִשׁוּ אֶל שְׁמַעוֹן מְאָרְחוֹ<sup>5</sup> נוֹתֵן מְקוֹם לְחֻשׁוֹב, שְׂאִין כָּאֵן אֲלֵא מְשַׁל, שֶׁנַּעֲשֶׂה מֵאוּרַע. יִשׁוּ וּשְׁנִים־הַעֲשָׂר לָנוּ בְּבֵית־עֵנַיָא בְּלִילָה אוּר לְיוֹם שְׁלִישִׁי בַּשָּׁבֻעַ. בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי הִלְכּוּ לִירוּשָׁלַיִם. וְשֵׁם עָשָׂה יִשׁוּ מַעֲשֶׂה רַב — הַמַּעֲשֶׂה הַצְּבוּרִי הַיּוֹתֵר גְּדוֹל, שֶׁעָשָׂה בַּחַיּוּ.

<sup>1</sup> עיין: H. P. Chajes, Markus-Studien. SS. 74—75.

<sup>2</sup> משנה, שבת, פ"ה, מ"ד. „גִּינְתֵי־וִירְדִים בִּירוּשָׁלַיִם" נִזְכְּרָה בְּמַעֲשֵׂרוֹת,

מ"ב, מ"ה.

<sup>3</sup> עיין למעלה, עמ' 289.

<sup>4</sup> (לֹקָאִם, ז', ל"ו—נ"ו.) <sup>5</sup> שם, שם, מ"ד—מ"ו.

כשהחליט ישו להתגלות בתור משיח, ודאי היתה לו תכנית ידועה של מעשים. אין שום יסוד לחשוב, שרצה לעורר מרד במלכות-רומי, ככל משיחיהשקר של אותם הימים. אילמלי כן, היה אף סופו כסופם של כל משיחיהשקר און: ביחד עם מפלתו בהרב-רומי היה נופל גם רעיונו. אבל, מצד אחר, אי-אפשר לצייר, שישו צפה, שיוכר בתור משיח, בלא שיעשה שום מעשים גדולים. רוב הכמיי-הנוצרים מחליטים, שישו הלך לירושלים כדי למות שם; ולפיכך הם מחליטים גם-כן, שהמיתה ברצון ומדעת צריכה היתה להיות ה"מעשה הרב" שלו. ואולם דבר זה לא יתכן בשום אופן: תפלתו בנת-שמיים והתנהגות תלמידיו בשעת התפסותו והצלבנותו מוכיחות, שהאסון בא לו ולהם באופן בלתי-צפוי. ובכן היאך צייר ישו לעצמו את הכרת העם במשיחותו ואת התגשמותה של מלכות-השמים בעזרתו?

על שאלה עיקרית זו יש לנו רק תשובה אחת: בירושלים, בעיר היותר גדולה והיותר קדושה לישראל עמו, וכימי הג'המצות, ב"זמן-החירות", הגאולה<sup>1</sup> ו"פדות-הנפש" (ברכתו של ר' עקיבה), שבו נוהרים לעיר זו חוגגים יהודים מכל ארבע כנפות-הארץ, יקרא ישו לתשובה ומעשים טובים ויכריז, ש"משיח כבר בא" — והוא הוא המשיח ואל-יהו מבשרו היה יוחנן המטביל. ודבריו יפעלו. העם כולו יחזור בתשובה. ואז יבואו ימים קשים, ימי חבלו של משיח, לעם ולמשיחו יחד. אבל ה' יעשה גם ופלא, רומי תפול, שלא בידים<sup>1</sup>, עלידי סיוע מן השמים, והוא, ישו, יהיה, ב"ן-האדם" או, כראנש עם ענני-שמיא, שישב לימין האלהים וישפוט ביחד עם שנים-עשר תלמידיו את שנים-עשר שבטי-ישראל. לנו, בני המאה העשרים והניכיאירופה, קשה הדבר לתפסו ולהאמין בו; אבל לישו, בן-המזרח שלפני אלף ותשע-מאות שנה, לישו החולם-החווה והמאמין הוותיק באלהים, היה זה דבר אפשרי כמו שהיה לבעל ספרד-ניאל ולבעל ספרד-נוך. ואולם, כדי לפעול על הלבבות, שיחזרו בתשובה וכדי למשוך את העינים אל המשיח ואל מלכות-השמים הכרוכה בהתגלותו, צריך ישו לעשות מעשה רב, — מעשה צבורי גדול, שיהא נעשה בגלוי, בפרסום טרובה, בעסק גדול. והמעשה יכול להיות רק דתי-צבורי ולא מדיני, שהרי

<sup>1</sup> דניאל, ב', ליד; ספר עזרא ד', יג, ב' — יג. ועיון: קלוזנר, הרעיון המשיחי

בישראל, חלק שני (ירושלים תרפ"א), עמ' 65.

ישו לא רצה ולא יכול להלחם ברומי: הוא ראה בסופם של יוחנן המטביל ושל מורדים מדיניים שונים. ומהו דבר דתי-צבורי, שיהא מושך אליו את כל העינים, יותר ממעשה רב בבית-המקדש, בבית הקדוש והמקודש, שעכשיו, בימים האחרונים קודם ה"רגל", הוא מלא וממלא יהודים מארבע כנפות-הארץ?

ובכן מחליט ישו לטהר את המקדש. והיה מה לטהר. קודש ממש היו, זולת קודש-הקדשים, רק העזרות הפנימיות, שאך הכהנים והלוויים נכנסו לתוכן. העזרות החיצוניות, הלשכות והאולמות והיציעים, נעשו מדרס לכל אדם מישראל. הן אמנם, גם חנם נוצרי אדוק בדתו כדאלמאן מוכרח להודות, שאין זכר לדבר בשום מקום, שהכהנים עסקו בממכר בהמות לקרבן<sup>1</sup>. והאזהרות החמורות בדבר האסור להכנס אפילו ל"הר-הבית במקלו ובפונדתו ובאבק שעל הגליו ולרוק שם"<sup>2</sup>, שעל זה מוסיפה התוספתא גם, במעות הצרורות לו בסדינו<sup>3</sup> והירושלמי מספר, ש"רבנן שלחין סנדליהון (שולפים נעליהם) תחת האגוף (השער החיצון) של הר-הבית"<sup>4</sup>—כל זה עושה לא-יאפשר אפילו את הרעיון בלבד, שהפרושים היו סובלים מסחר של בהמות או חליפין מעות (ישעלפי התוספתא, אסור היה להביאן אפילו, צרורות בסדין<sup>5</sup> ואפילו אך ל"הר-הבית"<sup>6</sup>) היו, חנויות לממכר תורים ובנייזונה, בהר-המשחה, כלומר בהר הזיתים, ולא בבית-המקדש<sup>6</sup>. ואולם הרי בימי-ישו משלו הצדוקים-הבייתוסים בבית-המקדש, ואפשר, שהם לא חשבו את העזרה החיצונה לקדושה כל-כך והרשו לסדר בבסילקי הגהדרת של הורדוס, בקרן דרומית של העזרה החיצונית, במקום שעכשיו עומד מסגד-אקצא,

<sup>1</sup> עיין: Dalman, Orte u. Wege, SS. 236—237.

<sup>2</sup> משנה, ברכות, פ"ט, מ"ה.

<sup>3</sup> תוספתא, שם, ז', י"ט.

<sup>4</sup> ירושלמי, פסחים, פ"ו, ה"א (ל"ה ע"ב).

<sup>5</sup> ירושלמי, תענית, פ"ד, ה"ח.

<sup>6</sup> עיין: יוסף דירנבורג, משא ארץ-ישראל (תרגום מכש"ן). חיב, ציון ח',

עמ' 244—246, שמשער, ש"חנויות" אלו הן "חנויות של בית-חנן". שדברנו עליהן למעלה (עמ' 330), ולרעתה, היה גשר על נחל-קדרון, שחבר את "בית-המקדש" אל "הר-המשחה", שאף הוא נחשב על גבול המקדש, שהרי שרמו שם את הפרה הארומה (פרה, פ"ג, ס"ו; מרות, פ"ב, מ"ד; ושם הרי היו "ארבע חנויות של מוכרי טהרות"—תורים ובני-זונה (ירושלמי, תענית, פ"ד, ה"ח)).



ממכר תורים ובני־יונה ופרישת מטבעות לשם קנית חותמות לנסכים ובשביל תרומות בית־המקדש<sup>1</sup>. התורים ובני־היונה היו מתִּקְרִים ומדלזלים, הכל לפי השער, כמו שאנו רואים מסשנה מפורשת<sup>2</sup>, שבה נלחם רבן שמעון בן גמליאל, שנים מועטות אחר ישו, ביוקר של ה'קנים' (קרבנות־העוף). ומאחר שהרומים לא התירו ליצוק בארץ־ישראל אלא מטבעות של נחושת בלבד, והמטבעות של כסף ושל זהב של אותו זמן היתה עליהם צורת־הקיסר ואי־אפשר היה להכניסם למקדש, גם היו עולים לרגל יהודים מארצות רחוקות עם מיני כספים שונים ומשונים, — לפיכך ודאי היו בקרבת המקדש גם שולחנים־חלפנים. כך טבעם של הכרים. עד היום מוכר חלק מן היהודים 'עליות' בבתי־הכנסת וחלק מן הנוצרים — נרות בבתי־התפלה שלהם. אבל את האדם הדתי באמת מרגיז הדבר עד מאד. בני־ירושלים ודאי כבר הורגלו לכך: בני־כרך אינם עלולים להתפעל ביותר מדברים כאלה. אבל הבאים מן העיריות ומן הכפרים היו מתרעמים על זה הרבה. וישו הנלהב — יותר מכולם. לנגד עיניו היתה טרחפת תוכחתו הקשה של ירמיהו: 'המערערת פריצים היה הבית הזה, אשר נקרא שמי עליו, בעיניכם?!'<sup>3</sup>. ובכן בא ישו ביום השלישי בבוקר מבית־האָנָה לירושלים ביחד עם תלמידיו ועם מספר ידוע של מעריצים, הולך אל בית־המקדש, ובעזרת תלמידיו ואנשים מן העם הוא מגרש את המוכרים ואת הקונים מהר־הבית, מהפך על פניהם את השלחנות של החלפנים (שעל שם זה נקרא החלפן בתלמוד, כמו ביוונית, 'שולחני' — τραπεζιτης) ואת כסאותיהם של סוכרי־היונים, וגם, אינו מניח לאיש לשאת כלי דרך המקדש<sup>4</sup>, כלומר, אסר לעשות מה שאסרה המשנה: 'ולא יעשנו (את הרה־בית) קפנדריה'<sup>5</sup>. אף כאן — או ביחוד כאן — אין לפנינו ישו ה'רך' וה'עלוב', שהנצרות מתאמצת לצייר. הוא עושה מעשה בורע וביד חזקה. לדברי יוחנן, עשה ישו את המעשים הללו ברצועה מעובדת מהבלים, שאחו-

<sup>1</sup> עיין: Dalman, שם, שם.

<sup>2</sup> משנה, כריתוח, ס"א, ס"ז.

<sup>3</sup> ירמיהו, ז', י"א.

<sup>4</sup> מארקוס, י"א, ס"ז—ס"ז.

<sup>5</sup> משנה, ברכות, ס"ט, מ"ה; וכן בתוספתא, ברכות, ז', י"ט. בהוצאת צוקרמאנדל,

בירו<sup>1</sup>). בהפך ממצותו הידועה<sup>2</sup>, שאחז בה טולסמוי ויסד עליה את כל תורתו, הוא, מתקומם לרע' בפועל ובמעשהדאונס. וביחד עם זה הוא מלמד את העם, שמה שנעשה עד עכשיו בבית־המקדש הוא חלול־קודש; הלא כתוב: כי ביתי בית־פלה יקרא לכל העמים — ואתם הפכתם אותו למערת־פריצים<sup>3</sup>. גם המעשה, גם הדברים מוצאים חן בעיני־העם. אבל הכהנים מתרגזים על זה. הלויים ה,שוערים, שוטרי בית־המקדש, שבראשם היו ה,סגנים ועליהם למעלה, סגן־הכהנים הקרוב במעלתו לכהן־הגדול<sup>4</sup>, לא מהרו לעכב בידו מיראת ההמון; ואף חיל־המשמר הרומי, שהיה עומד ב,בירה" (אנטוניה) או, יותר נכון, בארמונו של הורדוס (מנדל פצאל), לא הספיק להתערב בדבר. זו היתה אך התנגשות במשך רגעים מועטים, ובוודאי היו התנגשויות לא־מועטות בדומה לה בימים הסוערים שקודם חני־הפסח, כשהיו באים לירושלים רבבות אלפי־איש ואי־אפשר היה שם בלא קטטות והתנגשויות ואף מעשי־אלמות ידועים: לא לחנם היה הנציב הרומי בא מקיסריה לירושלים לימיה־פסח דוקא. — אף־על־פי־כן משך הדבר אליו את עיני־העם, ואף את עיניהם של הכהנים ושל הסופרים. ואולם לא הספיקו לחקור ולדרוש בדבר עד שבא הערב — וישו חזר ו,יצא אל מחוץ לעיר<sup>5</sup>, — בוודאי ל בית־עניא (בית־היני, בית־האנה), מיראת הרשות. בעיני ישו ותלמידיו היה המעשה, שעשו בבית־המקדש או בקרבתו — מעשה רב. הם עוררו את העם על דרכי־מנהיגיו, מצאו חן בעיניו ועשו עליו רושם.

<sup>1</sup> יוחנן, ב', ס"ו.

<sup>2</sup> מתיא, ה', ל"ט.

<sup>3</sup> מארקוס י"א, י"ז.

<sup>4</sup> עיין עליהם בפרטות: II<sup>4</sup>, 320—322, 328—331. Schürer. Geschichte.

<sup>5</sup> מארקוס, י"א, י"ט.

## 2. הַנְּפוּחִים בְּעֶזְרָה.

למחר, ביום הרביעי, חזרו ישו ותלמידיו לירושלים ונכנסו, כמנהגם, אל בית־המקדש. אז פונים אליו, ראשי־הכהנים (כלומר, ה"סגנים" או ה"ממונים" שבניהם) והסופרים והזקנים בשאלה: "באיזה יפוי־כח עשה מה שעשה אתמול?"—ועל זה הוא משיב: "באותו יפוי־כח, שעשה את מעשיו יוחנן המטביל". כלומר: בכחו של העם הנמשך אחריו. ובמשל מחוקה כולו אחר משלו הירוע של ישעיהו (אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו')<sup>1</sup>, שבנה אב גם למשליהם של הפרושים בכלל, מסביר להם ישו, שבתור משיח יש לו רשות לעשות מה שעשה ואסור להרגו. זהו עיקר המשל, שכבר צבעוהו בעלי־האיוונגליונים בצבע שלהם: אילמלא כן אין שום מובן לישני הפסוקים, שבאו אחריו<sup>2</sup>. — והוא מוסיף להסביר להם: מה שאינכם יכולים לצייר לעצמכם את המשיח בצורת אומן גלילי פשוט, הלא קראתם את הכתוב: אבן מאסו הבונים היתה לראש־פנה: מאת ה' היתה זאת היא נפלאות בעינינו"<sup>3</sup>.

הכהנים והסופרים מתרעמים על המשל וער הגדולה, שנטל הנגר הגלילי לעצמו, והם רוצים לתפסו. אבל יראים הם מפני העם, ועל־כן הם מניחים אותו והולכים לדרכס. ואולם מתוך דבריו הוברר להם, שהוא עושה עצמו משיח. ואם כן—הרי הוא גואל־ישראל משעבוד הרומיים והאדומיים. דבר זה נוגע לא רק לפרושים, אלא גם לה"הורדוסיים", שכבר ראינום מתאחדים עם הפרושים בדברים, שיש בהם סכנה לשלטונם. והפרושים ואנשי־ההורדוס מנסים, מאחר שאי־אפשר לתפסו ממש ולאסרו—לכל הפחות, לתפוס אותו בדבורו (ἵνα αὐτοῦ ἀγρεύσωσι λόγῳ), כדי להרחיק ממנו את לבות־ההמונים או לאבדו בתור מורד וקושר. ההמונים צמאים הם לנאולה וישועה, לשחרור משעבודו של קיסר־רומי. ואם ישו הוא המשיח, הרי צריך הוא להיות אויבו של הקיסר. ובכן הם פונים אליו בדברים רכים ונעימים לאהבתו העצמית: הרי עד עכשיו

<sup>1</sup> ישעיהו, ה', א'—ז'.

<sup>2</sup> עיון מארקוס, י"ב, ו'—י"א. <sup>3</sup> שם, שם, א'—י"א. עיון תהלים, קי"ח, כ"א—כ"ב.

הראה לפל, שאינו מתירא מפני שום דבר—לא מפני הקשות בשעת גירוש השולחנים והתגרנים ולא מפני גדולי-האומה — בהתנפלויותיו על הסופרים והפרושים. ובכן יאמרנא בלא יראה ופחד ובלא משוא-פנים, אם יש לתת מס לקיסר.

ישו מבין, שסכנה יש בדבר לומר, שאין לתת את המס: אז יאסר כמורד תיכף-ומיד, ובכן הוא מבקש להביא לו דינר. והדינרים היו כסף-רומי, שעליו היו חרות צורת-הקיסר וכתובת רומית עם שם-הקיסר. וישו שואל:

— הצורה והכתובת שעל-גבי הדינר של מי הן?

על זה משיבים המנסים אותו:

— של הקיסר.

ואז אומר ישו:

— תנו לקיסר מה שהוא של קיסר ולא להים מה שהוא של אלהים. זוהי תשובה חרוצה. ישו לא אסר לשלם את המס, — ובכן אינו מורד במלכות. והוא גם הבדיל בין, מה שהוא של קיסר<sup>1</sup> ובין, מה שהוא של אלהים, — ובכן קמו בזה, שהקיסר הנכרי אינו בשבילו אלא ההפך מאלהים.

אבל בזה נתברר לעם, שישו אינו הגואל שלו; שהוא לא בא לפרק מעליו את עול-המלכות של רומי-אדום. ודבר זה הסיר מעליו לבו של חלק מן העם. האייונגליונים<sup>2</sup> יודעים רק לספר, שהמנסים, תמהו עליו. אבל, אם אנו רואים, שהעם היה על צדו בשעה שנכנס, כמשיח לירושלים ובשעה שטָהַר את המקדש, ולאחר שנים שלשה ימים, בשעת הצליבה, אינו עושה כלום להצלתו, הרי קשה יהא לנו לבאר דבר זה אם לא נאמר, שהתשובה בדבר המס לקיסר הוכיח לעם, שאין לצפות מן המשיח הגלילי לשחרור לאומי וגאולה מדינית. מצבו של ישו הורע אף בירושלים. העם ברובו לא היה על צדו. הפרושים הם מתנגדיו. אנשי-ההורדוס הם שונאיו. נשאר הצדוקים. שונאי-הפרושים יכול להיות אוהבם. אבל אמונת-המשיח קשורה אצל ישו, כמו אצל הפרושים, באמונה בתחית-המתים—והם הלא כופרים בה. ולפיכך הם פונים אליו בשאלה-חידה, שבוודאי היתה מתהלכת בין הצדוקים באותו זמן והיתה מכוונת לקנטר את הפרושים: כשאדם מת

<sup>1</sup> מארקוס, י"ב, י"ז; מתאי, כ"ב, כ"ב; לוקאס, כ"י, כ"ה.



בלא בנים חייב אחיו הבכור לְיָבֵם את אלמנתו. והנה מת אדם אחד, שגיש לו שבעה אחים. מתחלה יָבֵם את אלמנתו אחיו הבכור. אבל אף הוא מת בלא בנים ויבם אותה האח השני—ומת. וכך אירע גם לשלישי ולרביעי, לחמישי ולששי ולשביעי. והנה תהא תחית־המתים וכל האחים יקומו—ולמי תהא אז האשה האחת? — על־כרחך אתה אומר, שאין תחית־המתים אלא דְבַר־הבאי. ועל זה משיב ישו לצדוקים מה שהיה משיב להם כל פרושי: בני־אדם, כשיקומו מן המתים, לא ישאו נשים ו[הנשים] לא תִּשְׁאֲנָה, כי יהיו כמלאכי־האלהים<sup>1</sup>. והרי זה מתאים להשקפת־התלמוד, שהעולם הבא אין בו לא אכילה ושתייה ולא פרייה ורבייה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזוֹרֵה השכינה<sup>2</sup> — כמלאכי־השרת<sup>3</sup>. אבל ישו מוסיף על זה גם דרשה פרושית, שאין טפוסית ממנה. מתוך הַסְּפָה אמר אלהים למשה: אנכי אלהי־אברהם, אלהי־יצחק ואלהי־יעקב, ואלהים הרי יכול להיות רק אלהי־החיים ולא אלהי־המתים, ובכן אי־אפשר שלא תהא לעתיד לבוא תחית־המתים, שעל־ידה ישובו לחיים אברהם, יצחק ויעקב<sup>4</sup>. זוהי אותה אֶסְמֶכְהָ (אסמכתא) על הכתוב, שהתלמוד מלא ממנה. וכמעט עלידי דרשה מעין זו מוכיח תנא אחד, שתחית־המתים היא מן התורה: נאמר, וגם הקימותי את בריתי אתם (את אברהם, יצחק ויעקב) לתת להם את ארץ כנען<sup>5</sup> — לכם' לא נאמר, אלא להם'—מכאן לתחית־המתים מן התורה<sup>6</sup>; כלומר: אברהם, יצחק ויעקב ישובו לתחיה ולהם נתן ארץ כנען לעתיד־לבוא.

ועד כמה ישו עדיין יהודי־פרושי גמור הוא אף בימיו האחרונים יש לראות מעובדה זו: על שאלתו של אחד מן הסופרים: מה היא הראשונה לכל המצוות? — משיב ישו: „שמע, ישראל, ה' אלהינו ה' אחד, ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך” היא המצוה הראשונה, והשניה הדומה לה היא: „ואהבת לרעך כמוך” וכשהסופר מאשר את דבריו של ישו: רבי, יפה דברת, כי האלהים

<sup>1</sup> מארקוס, י"ב, כ"ה.

<sup>2</sup> ברכות, י"ז ע"א; כלה רבתי, פ"ב.

<sup>3</sup> הוספה זו מצויה באבות של רבי נתן, פ"א, מ"ח (הוצאת שכטר, נוסח א', סוף

דף ג' ע"א).

<sup>4</sup> מארקוס, י"ב, כ"ז—כ"ז.

<sup>5</sup> שמות, ו', ד'. <sup>6</sup> סנהדרין, צ" ע"ב.

הוא אחד ואין עוד מלבדו, ולאהוב אותו בכל לב (ובכל מדע) היא הוספה, שאינה במקרא) ובכל נפש ובכל מאוד ולאהוב את הרע כנפשך גדולה היא מכל העולות והזבחים" — אומר לו ישו: לא רחוק אתה ממלכות שדי<sup>1</sup>). ישו הוא, איפוא, אף כאן פרושי גמור ומתיחס אל סופר יחס חיובי. ותשובתו קרובה היא כל־כך לתשובותיו של הלל אל הנרס, שבאו להתגיר, עד שקשה לחשוב, שאך מקרה הוא זה ושאך בפעם האחת הזו דבר ישו טובות על הפרושים. בוודאי לא אחת ושתיים צָרַד ישו בזכותם, אלא שבעלי־האיוונגליונים, שהיו בזמן של מלחמה בין היהדות הפרושית ובין הנצרנות, שמרו רק בטויים מועטים לטובת הפרושים ועשו (כדעת חבולסון) כמה פעמים מ,סופרים וצדוקים" — סופרים ופרושים, מפני שערכם של הצדוקים הלך ופחת בימיהם.

ועוד דרשה פרושית טפוסית נשתמרה באיוונגליון מזמן שְׁהִתּוּ של ישו בירושלים, דרשה, שיש לה ערך מרובה.

כבר נתגלה ישו בירושלים בתור משיח. אבל המשיח הוא בן־דוד — וישו הוא גלילי ובנו של יוסף הנגרה־בנאי. ובכן איך יתכן הדבר? — כדי לִישֵׁב קושיה חמורה זו מוצא ישו כתוב, שעל־פיו אין המשיח מחויב להיות בן־דוד כלל. והוא מוצא את הכתוב כ,סופר פרושי גמור. בתהלים (ק"י) יש, לדוד מזמור, שִׁישׁוּ, ככל היהודים בזמנו, אינו מספק, שְׁדוֹד המלך הָפְרוּ ושהוא מוסב על המשיח. ובמזמור זה כתוב: נאום ה' לאדוני: שב לימיני עד אשית אויבך הרום לרגליך. ובכן אומר ישו: הנה דוד עצמו קורא לו (למשיח), אדוני — ואיך הוא בנו?<sup>2</sup>). ובכן אין המשיח מחויב להיות בן־דוד ויכול הוא, איפוא, להיות גם בנו של יוסף הגלילי מן העיררה הנדחת נצרת. ושאמנם לדעת הפרושים אין המשיח צריך להיות בן־דוד דוקא למרות מה ש,בן־דוד נעשה כנוי מתמיד למשיח בתלמוד, — דבר זה יש לראות מתוך העובדה, שבר־כוכבא הוכר בתור משיח על־ידי התנא ר' עקיבה, למרות מה שבשום

<sup>1</sup> מארקוס, יב, כ"ח — ליד.

<sup>2</sup> שם, שם, ל"ה — ל"ז. ואף המדרש (תנחומא, מזמור י"ח, סוף כ"ט, הוצאת בור, ע"ט) דורש מזמור ק"י על המשיח: "לעתיד לבוא הקביה מושיב למלך המשיח על ימינו, שנאמר: נאום ה' לאדוני: שב לימיני (תהלים, ק"י, א') ואברהם לשמאלו; ושניו של אברהם מתכרכמות ואומר לו: בן־בני יושב על הימין ואני על השמאל; והקביה מטיסו ואומר לו: בן־בנך על ימיני ואני על ימינך, כביכול, אדוני על ימינך? (שם, שם, ה')".

מקום לא נאמר, שבן־כוזבא היה מבית־דוד. ואולם מה שמפליא הוא — שלא רק מארקוס מביא דרשה זו לשם הוכחה, שאין ישו צריך להיות מבית־דוד, אלא מכיאים אותה גם מתיא ולוקאס<sup>1</sup>, שהם הם שהביאו את ספר־היהוש של ישו ויחסוהו לבית־דוד על־ידי יוסף אביו, שאינו אביו כלל, שהרי לפיהם נולד מרוח־הקודש! כמה תמימים במסורותיהם הם הקדמונים! ואנו, החוקרים החדשים, עדיין אנו מבקשים בחבוריהם דייקנות והדרגה כמו בחבורים של חכמי־זמננו!

ואף־על־פי שבכל הווכחים הללו דבר ישו כפרושי גמור, הוא מתנפל עכשיו על הפרושים בחריפות יתרה. והדבר לא יפלא. בני־האומה הבאים ליסר את אומתם משתמשים תמיד בכסויים היותר חריפים: גוי חוטא, עם פְּכַד־עוון, זרע טרעים, בניים משחיתים, עזבו את ה', נאצו את קדוש־ישראל' — כך מדבר ישעיהו (א', יד) על כל האומה מפני שחלק ממנה הרע לעשות. ובן־מפלגה, שרואה אָן במפלגתו, מננה אותה תמיד בכל מיני ננאי ונחשב בעיני המון בני־המפלגה לשונאה היותר גדול. באמת, עול עושים הם לאומה ולמפלגה בהכללה שלהם; אבל כוונתם לטובה. ואף ישו ביחוסו אל הפרושים כך. הן אמנם, דרשת־התוכחה הגדולה נגד הפרושים שבמתיא כִּנ מְלוֹקָטָה היא מפתגמים בודדים ומפוזרים כדרשת־ההר במתיא, ה'—ז', שאף היא דרשה מקובצת היא. אבל סוף־סוף גם מארקוס ולוקאס מעידים, שדבר ישו בירושלים דברים קשים על הפרושים. הוא הזהיר את העם, מן הסופרים, האוהבים להתהלך עטופי־טלית ושישאלו בשלומם כשווקים ולשבת ראשונים בכתי־כנסיות ולהסב ראשונים בסעודות; הבולעים את בתי־האלמנות ומאריכים בתפלה למרא־העינים<sup>2</sup>. ובתוכחה המקובצת של מתיא יש דברים כמדקרות־חרב, כחצים שנונים: מנהיגים סומים, שמסננים את היתוש ובולעים את הגמל<sup>3</sup>; מטהרים אתם את הכוס ואת הקערה מחוץ ותוכן מלא גול ונגר־ננות<sup>4</sup>; דומים אתם לקברים סודים<sup>5</sup>, שנראים נאים מבחוץ ותוכם מלא עצמות־מתים וכל דבר־טומאה<sup>6</sup>. ודאי

<sup>1</sup> מתיא, כ"ב, מ"א—מ"ו; לוקאס, כ"י, מ"א—מ"ד.

<sup>2</sup> מארקוס, י"ב, ל"ח—מ"י; לוקאס, כ"י, מ"ה—מ"ז.

<sup>3</sup> בהפוך מרכן יוחנן בן זכאי שקרא לשבח לר' אליעזר בן הורקנוס:

"בור סוד" (אבות, ט"ב, מ"ח).

<sup>4</sup> מתיא, כ"ג, כ"ד—כ"ה.

היה הרבה צדק בזה, "טהרת-כלים" נעשתה (אמנם, לכהן, אבל בפני ר' צדוק), קשה יותר משפיכות-דמים<sup>1</sup>, ושמאי הזקן מטפל בשאלת כרשיני מעשר שני<sup>2</sup>. ואולם הרי גם התלמוד גינה, שבעה מיני פרושים<sup>3</sup> אמר: מכת פרושים—המשיא עצה ליתומים להבריה מזונות מן (נ"א נכסי) האלמנה<sup>4</sup>. ישו (או האיוונגליון) נכשל בהכללה בלתי-צודקת: במה שיחס לכל הפרושים את החסרונות שבחלק מהם. והרי חלק גדול מהם, וביניהם רבותיהם ומנהיגיהם, עשו ממש מה שצוה ישו עצמו: אוי לכם, הסופרים והפרושים החנפים, כי מעשרים אתם את המנפה ואת השבת ואת הכמון ותניחו את החמורות שבתורה: את המשפט ואת החסד ואת האמונה; והיה לכם לעשות את אלה ולא להניח גם את אלה<sup>5</sup>. ומה היא כל תורתם של הפרושים אם לא לאחוז במצוות שבין אדם למקום ושלא להניח גם את המצוות שבין אדם לחברו?—אבל ישו בהכללתו ובכטוייו הקשים הרגיו את הפרושים ואת חכמיהם.

ואת הצדוקים והפרושים ביהד הרגיו עלידי יחוסו אל בית-המקדש. אחד מתלמידיו, בן-כפר שראה את המלך, נתפעל למראה האבנים הגלומות והכבירות של בית-המקדש, ששרידיהן מביאים לידי השתוממות את כל רואיהם עד היום; והוא אומר לישו: ראה, מה יפו האבנים והבנינים האלה!— ועל זה משיב ישו: הראית את הבנינים הגדולים האלה?— לא תשאר אבן על אבן, שלא תתפרק<sup>6</sup>. ואפשר, שאז אמר גם-כן: אני אהרוס את ההיכל הזה, מעשה-ידי-אדם, ולשלשת ימים אבנה היכל אחר, שאינו מעשה-ידי-אדם<sup>7</sup>, שלפי דבריו של מארקוס<sup>8</sup>, היתה זו עדות-שקר, ולפי דברי יוחנן<sup>9</sup>, אמר ישו דברים אלה בכוונה רוחנית בשעת טהור המקדש; וב-מעשיה-שליחים<sup>10</sup> מאשימים את אסטיפאנוס,

<sup>1</sup> יומא, כ"ג ע"א; תוספתא, יום-הכפורים, א', יב; ירושלמי, יומא, ס"ב, סוף היב (ושם נאמר בפירוש "לגנאי").

<sup>2</sup> מעשר שני, פ"ב, מ"ד; עדויות, פ"א, ס"ח. והשווה גם עדויות, פ"ה, ס"ג, ששם נחלקים בית-שמאי ובית-הלל על מעשר של קצח.

<sup>3</sup> ירושלמי, סוטה, פ"ג, ה"ד. עיון למעלה, עמ' 218—220.

<sup>4</sup> מתווא, כ"ג, כ"ג.

<sup>5</sup> מארקוס, י"ג, ב'. <sup>6</sup> שם, י"ד, נ"ח. <sup>7</sup> שם, שם, נ"ז.

<sup>8</sup> יוחנן, ב', י"ט.



שומר: ישו הנוצרי יתוץ את המקום הזה' (את בית-המקדש)<sup>1</sup>.—וכשֶׁנֶשֶׁב ישו על הרִהוּזוֹתִים מִמּוֹל הַמִּקְדָּשׁ וּשְׁלֹשֶׁת תַּלְמִידָיו הַרְאֻשׁוּנִים וְהַחֲבִיבִים, שִׁמְעוֹן, יַעֲקֹב וַיּוֹחַנָן, שְׁאֵלוּהוּ: אֵימָתִי יִהְיֶה כַּדְּבַר הַזֶּה? — הַשִּׁיב לָהֶם בְּצִיּוֹר, חֲבָלוֹ שֶׁל מֹשִׁיחַ, שֶׁהוּא (אוֹ הַאִיוּנוֹנְגְלִיוֹן) קוֹרֵא לוֹ: רֵאשִׁית הַחֲבָלִים' (*ἀρχαὶ ὠσίνων*). צִיּוֹר זֶה דוֹמֵה מְאֹד לְצִיּוֹר, חֲבָלוֹ שֶׁל מֹשִׁיחַ שֶׁבְּרִייתוֹת שׁוֹנוֹת בַּתְּלִמּוּד: מַלְחָמוֹת וּשְׁמוּעוֹת שֶׁל מַלְחָמוֹת (*ἀκροὰς πολέμων*), הַתְּקוּמָמוֹת גּוֹי עַל גּוֹי וּמַמְלָכָה עַל מַמְלָכָה, רַעֲשֵׁי, רַעֲב וּמְהוֹמָה<sup>2</sup>. רַעֲב, מַלְחָמוֹת, וְקוֹלוֹת' (שְׁמוּעוֹת שֶׁל מַלְחָמוֹת) נִזְכְּרוּ גַם בְּבְרִייתֵי הַתְּלִמּוּדִית כַּדְּבַר, שְׁבוּעַ שֶׁבֶן דוֹד כֹּא'<sup>3</sup>. אַחֲרֵי־כֵן בָּאִים דְּבָרִים קָשִׁים, שִׁיקְרוּ לְמֵאֲמִינִים בְּמֹשִׁיחַ וּלְכָל הַדּוֹר, שִׁיקְדָם לִימּוֹת הַמֹּשִׁיחַ<sup>4</sup>. אֲבָל כִּבְרַחֲלִיטוֹ רֹב הַחֲכָמִים בְּצַדֵּק, שִׁי'ס הַפְּסוּקִים הִלְלוּ הֵם מְגִילָה אֶפּוֹקְאֵלִיפְסִית (גְּלִיּוֹן חֲזוֹינִי), יִשְׁלֵא קָדָם חֲבִירוֹהָ מִן הַחֲוֹרְבָן הַשְּׁנַי. שׁוֹהוּ גְּלִיּוֹן מִכַּח מִתּוֹךְ הַמְּלוֹת הַבְּרוּרוֹת: הַקּוֹרֵא יִבְיִן'<sup>5</sup>. בְּגְלִיּוֹן זֶה יֵשׁ הַרְבֵּה מִמֶּה שִׁישׁ בְּמִקְרֵא וּבְסִפְרֵים הַחֲצִיזוֹנִים' עַל, חֲבָלוֹ שֶׁל מֹשִׁיחַ: תַּחֲשֵׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ וְהִירַח לֹא יִגִּיה אֹרֹה, וְהַכּוֹכָבִים יִפְלוּ מִמַּסְלוֹתֵם וּצְבָאוֹת (חִילִי) הַשָּׁמַיִם יִתְמוֹטְטוּ, אַח יִמְסוֹר אֶת אַחֲיוֹ לְמוֹת וְאֵב אֶת בְּנוֹ וְקָמוּ בָנִים כְּאֲבוֹתָם', וְלִסּוֹף, יִקְבֵץ (אֱלֹהִים) אֶת בְּחִירָיו מֵאַרְבַּע הַרְחוֹת, מִקְצֵה־הָאָרֶץ וְעַד קְצֵה־הַשָּׁמַיִם. וְיִחַד עִם זֶה מִזְכִּיר גְּלִיּוֹן זֶה אֶת הַמִּשְׁנָה (יֹתֵר נִכּוֹן, הַבְּרִייתֵי) שֶׁבְּסוֹף מַסַּכַת סוֹטָה כַּדְּבַר, עַקְבוֹת מֹשִׁיחַ'<sup>6</sup>. וּמַעֲנִיין הַדְּבַר: לְמֹת מַה שִׁישׁ כֵּאֵן דְּבָרִים בְּרוּרִים עַל הַרְדִּיפּוֹת, שִׁיְרָפוּ תַּלְמִידֵי־יֵשׁוּ, וְעַל הַצּוֹרֵךְ לְבִשֵׁר אֶת הַבִּשּׁוּרָה, כְּרֵאשׁוֹנָה לְכָל הַגּוֹיִים' — יֵשׁ כֵּאֵן אֶף סִימְנֵי יְהוּדוֹת (נְצִרְנִית) נִיכְרִים מְאֹד. מְדוּבָר כֵּאֵן עַל, מְנוּסַת אֲנִשְׁיֵי־יְהוּדָה אֶל הַהַרִים' (מַה שֶׁאִירַע לְהַנְצִרְנִים בִּימֵי־הַחֲוֹרְבָן, שֶׁבְּרָחוּ אִז

<sup>1</sup> R. W. Husband, *The Prosecution*: יֵד, וְעִיין: of Jesus, Princeton 1916, pp. 190—193 שְׁחֹשֵׁב אֲשֶׁמָּה זֶה לְמִיּוֹסֶדֶת וְלֹא לְעֵדוֹת־שֶׁקֶר.

<sup>2</sup> מֵאַרְקוֹס, יֵג, ב'—ח'.

<sup>3</sup> מְנַהֲרִין, צִיז עִיז; דֶּרֶךְ־אָרֶץ וּמֵא, רֵאשׁ מִי.

<sup>4</sup> מֵאַרְקוֹס, יֵג, מ'—כִּז. <sup>5</sup> שֵׁ, שֵׁ, שֵׁ, יֵד.

<sup>6</sup> י. קְלוֹזְנֶר, הַרְעִיּוֹן הַמֹּשִׁיחִי בְּיִשְׂרָאֵל, חֵימ, עִמ' 24—26, 36—38, 45.

50—51, 56, 74—75, 93—96, 112, 114; חֵיב, עִמ' 19—22, 24, 27—30, 35—36, 45—47, 49—53, 59—61, 63; וּבְסִפְרוֹ הַגֵּרְמָנִי: Die Messianischen Vorstellungen, SS. 47—52

<sup>7</sup> מֵאַרְקוֹס, יֵג מ'—יֵג.

לעיר פחול בעבר הירדן, אחת מערי הדיקאפוליס<sup>1</sup>; ועל הדברים שבמארקוס: אך התפללו, שלא תהא מנוסתכם בחורף<sup>1</sup>: נוסף במתיא, ולא בשבת<sup>2</sup>. כל זה מעיד, שגליון זה, למרות מה שהוא מאוחר לישו הרבה, עדיין הוא נצרני, כלומר, יהודי-נוצרי. ישו לא היה יכול לאמרו. ישו רק רואה מראש את, חבלו של משיח, שאי אפשר לימות המשיח זולתו, ורואה את מלכות-שמים, קרובה כפתח, כי לא יעבור הדור הזה עד שיהיו כל אלה. אלא שעת בוא היום ההוא והשעה ההיא אין איש יודע, גם לא מלאכי שמים, גם לא הבן (בן-האדם), זולת האב. וצריך, איפוא, שיפוננו התלמידים לקראת היום הגדול, יום-הגאולה, שיבוא, כהשקפת התלמוד, בהסחה-הדעת<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> מתיא, כ"ד, כ"י.

<sup>1</sup> מארקוס, שם, י"ח.

<sup>3</sup> סנהדרין, צ"ז ע"א.

### 3. יהודה איש קריות. "הסדר".

באותו יום רביעי בשבת (עוד יומים וחגהפסח וחגהמצות בא<sup>1</sup>)  
נועצו הצדוקים, ראשיהכהנים והסופרים, לתפסו בערמה ולהמיתו;  
ויאמרו: לא בחג, שלא תהיה מהומה בעם. לכל הפחות, כך מספר  
מארקוס<sup>2</sup>. הם דחו, איפוא, את מאסרו של ישו עד לאחר החג. אבל  
בינתיים ארע מאורע, שקרב את מאסרו ומיתתו של ישו.  
בין שנים־עשר התלמידים של ישו, שהיו, כנראה, גליליים כולם,  
היה אחד מיהודה, מעיר קריות, כמבורר למעלה<sup>3</sup>. מתחלה היה יהודה  
איש־קריות אדוק בישו כמבחר תלמידיו של זה, שהרי נבחר בין שנים־  
עשר השליחים כדי להטיף למלכות־השמים. אבל מעט־מעט נתקררה  
התלהבותו והתחיל מתיחס לדבריו ומעשיו של רבו בעין־בקורת. מעט־  
מעט הוא נוכח, שלא תמיד מצליח ישו ברפוי־הולים; שישו מתקרא  
מפני שונאיו ורודפיו, בורה מפניהם ומסתתר מהם; שיש סתירות עצומות  
בלמדויו: פעם הוא מטיף לשמור את התורה עד לקוצה של יו"ד, מצוה  
להקריב קרבן ולהקראות לפני הכהן, וכיוצא בזה, ופעם הוא מתיר מאכלות  
אסורים, מזלזל בשמירת־שבת ובנטילת־ידיים ומרמוז, שהיין החדש צריך  
לנאדות הדישים; פעם הוא יוצא ידי הובת־הבריות ושוקל את טחצית־  
השקל לבית־המקדש ומשתמט על־ידי תשובה נשמעת לשתי פנים בנוגע  
לתשלום מס־הקיסר ופעם הוא מדבר קשות על בית־המקדש ועל טובי־  
האומה ושליטיה; פעם הוא אומר: כל מי שאינו לצרינו לנו הוא,<sup>4</sup>  
ופעם — כל מי שאינו עמי הוא נגדי<sup>5</sup>; הנה הוא מצוה: אַל תתקוטם  
לרע<sup>6</sup>—ואחר־כך הוא עצמו מתקומם בפועל לתגרנים ולשולחנים ועושה דין  
לעצמו בקרבת בית־המקדש בלא שום יפוי־כח לכך; הנה הוא אומר,  
שצריך לתת את כל הנכסים לעניים — ואחר־כך הוא מרשה למשוך את  
עצמו בשמך־המור, שמחירו 300 דינר, ומשיח<sup>7</sup> זה אינו רוצה ואינו יכול  
לנאול את עמו. ולעומת זה יש לו ההוצפה לחשוב את עצמו לבר־  
אנש עם ענני־שמיא<sup>8</sup> ולהחליט, שישב לימין־האלהים ביום־הדין, ואף

<sup>1</sup> מארקוס, ייד, א'. <sup>2</sup> שם, שם, א'—ב'.

<sup>3</sup> עיין למעלה עמ' 300.

גועז לומר על בית־המקדש, הקדוש והמקודש לכל העולם כולו, שלא תשאר בו אבן על אבן או גם — שיחריבו ויקים אחר על מקומו בשלשת ימים! — הדבר ברור ליהודה איש־קריות, שלפניו משיח־שקר או נביא־שקר, תועה ומתעה, מסית ומדיח, שהתורה צותה להמיתו, שהתורה אסרה לחוס ולחמול ולכסות עליו. עד שנתגלה ישו לתלמידיו בתור משיח בקיסריון של פיליפוס לא צפה יהודה איש־קריות למצוא בישו יותר ממה שמוצאים בכל רב פרושי<sup>1</sup> ולכל היותר — בנביא בישראל. ואולם לאחר שנתגלה לתלמידיו בקיסריון ולכל העם — בקרבת ירושלים, צפה יהודה איש־קריות, שבעיר־הקדוש, מרכז הדת והאומה, יראה ישו נפלאות גדולות ועצומות, הרומיים ישמדו מפניו והפרושים והצדוקים יתבטלו בפניו, ואז יכיר כל העם במשיחותו והוא יראה לעיני כל בכל הודו והדרו בתור, גואל אחרון<sup>2</sup>. והנה אין נפלאות (רק מתיא<sup>3</sup>) יודע, שישו, רפא סומים וחגרים במקדש<sup>4</sup> — מארקוס אינו יודע מזה כלום!) ואין מאורעות כבירים, שום אדם לא נתבטל מפניו, המשיח הפל־יכול בורח בכל ערב מירושלים לבית־עניא (בית־תאָנה), וזולת דברי, עזות<sup>5</sup> כלפי מסורת־אבות והתפארות של הבל אין שומעים מפיו שום תכנית ברורה, האיך יביא את הגאולה. כלום לא, מצוה<sup>6</sup> היא זו למסור, רמאי<sup>7</sup> כזה לְרִשׁוֹת הלאומית ולקיים מצות, ובערת הרעה מקרבך<sup>8</sup>?

כך היה צריך להיות בקירוב הלך־מחשבותיו של יהודה איש־קריות. האיוונגליונים כולם מספרים, שקבל כסף בעד מסירת רבו ומשיחו, ומתיא<sup>9</sup> יודע גם בדיוק, שקבל, שלשים כסף<sup>10</sup> — מספר, שוודאי נטל אותו מתוך דבריו המופלאים של זכריה<sup>11</sup>. אבל קשה לשער, שאדם, שבא אל ישו ממרחק ודבק בו והגיע לאותה מדרגה, שישו עשה אותו לאחד מראשוני תלמידיו ושלחו להטיף למלכות־שמים, ימכור את רבו ומשיחו בעד בצע־כסף בלבד. אין זאת, שהיתה גם סבה פסיכולוגית לדבר. וסבה זו היא, לדעתי, התקא־שות, שנאש יהודה מישו מפני שהיה קרוב לו ביותר וראה את חולשותיו האנושיות — ואלו כסו לבסוף מעיניו עינים של בן־יהודה למדן, רגיל לבקר ולנתח ולחטט, בעל מוח נלהב ולב

(<sup>1</sup>) מתיא, כ"א, י"ד.

(<sup>2</sup>) דברים, י"ג, ב'—י"ב.

(<sup>3</sup>) מתיא, כ"ג, ס"ו.

(<sup>4</sup>) זכריה, י"א, י"ב—י"ג.



קר, את המעלות המרובות של ישו, שבתחלה אף הן היו בולטות לעיניו ומלהיבות את מוחו, בעוד שבעיניהם של שאר התלמידים, שהיו כולם גליליים הדיוטות, אבל בעלי לבבות נלהבים, חפו המעלות על כל החסרונות והם נשארו נאמנים לרבים עד יעתי-הסכנה, ולאחר סקפוק במשך זמן קצר שבו אל זכרו הקדוש להם והצילו את ספור-מעשיו ואת תורתו עד היום הזה.

ביום החמשי בשבת — בחג-המצות, ביום הראשון, אשר יזכח הפסח<sup>1</sup>, אומר מארקוס<sup>2</sup> — כבר היה צורך בדבר להכין את הפסח. יום ראשון של חג-המצות (ט"ו בניסן) חל באותה שנה (30 לספחה"ג) בשבת; וחג-הפסח (י"ד בניסן) היה, אפוא, בערב-שבת. הן אמנם, החשבונות האסטרונומיים אומרים, כי ט"ו בניסן חל ביום הששי בשנת 30 ורק בשנת 33 חל י"ד בניסן ביום הששי; אבל אין אנו יודעים בדיוק גמור את קביעות השנים של היהודים בימי-ישו, ימי שלטון הבייתוסים-הצדוקים במקדש, ומעות של יום אחד היתה אפשרית אז, קודם שנעשה, סוד-העבור<sup>3</sup> דבר קבוע ומסוים בישראל. — לפי ההלכה, שנתחדשה עלידי הפרושים בימיהלל, נחשב הפסח לקרבן-צבור; ולפיכך, אם ט"ו ניסן חל בשבת וי"ד בערב שבת, מקריבים את הפסח בערב שבת (בי"ד ניסן), בין הערביים דוקא, ואפילו אם עלידי כך יחללו את השבת, מפני שהיו אומרים: פסח דוחה שבת<sup>4</sup>, ככל קרבן-צבור. ואולם עליפי ההלכה הקדומה, שעדיין החזיקו בה הכהנים עד קרוב לסוף ימי-הבית, נחשב הפסח לקרבן-יחיד, שאינו דוחה את השבת; ולפיכך, אם י"ד בניסן היה חל בערב שבת, היו מקריבים את הפסח, כדי שלא לחלל את השבת — שהרי חייבים להקריבו, בין הערביים<sup>5</sup>, בערב כבוא השמש<sup>6</sup>), — בי"ג בניסן במקום י"ד. ובכזן זבחו גם ישו ותלמידיו את פסחם ביום החמשי, שחל בו י"ג בניסן, ואור לי"ד ניסן (ליל היום הששי) צריך היה לערוך את הסדר<sup>7</sup> על מצות ומרורים (על מצות ומרורים יאכלוהו<sup>8</sup>) ויין, במקום לערכו אור לס"ו ניסן<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> מארקוס, י"ה, י"ב.

<sup>2</sup> במדבר, ט"ז, י"א.

<sup>3</sup> דברים, ט"ז, ה'—ו'.

<sup>4</sup> במדבר, ט"ז, י"א; שמות, י"ב, ח'.

<sup>5</sup> עיין בפרטות על זה: D. Chwolson, Das letzte Passamahl

הגליליים היו מחמירים בכל הנוגע לערבי־פסחים: ביהודה היו עושים מלאכה בערבי־פסחים עד הצות ובגליל לא היו עושים כל עיקר, ואפילו בלילה הקודם להם, לדעת בית־שמשא<sup>1</sup>). ובכן מזרזים התלמידים, שהיו גליליים כמעט כולם, ושואלים את ישו ביום החמשי בבוקר למקום, שבו יאכלו את הפסח ויערכו את ה"סדר", שהרי אין עושים שני אלה מחוץ לחומת־ירושלים<sup>2</sup>) ואיראפשר, איפוא, לעשות זאת בבית־תאנה; והפסח הרי, אינו נאכל אלא בלילה<sup>3</sup>), אינו נאכל אלא למנויו<sup>3</sup>). ואולם ישו כבר התנה עם אדם אחד, שואב־מים פשוט בירושלים, שלא ימשוך אליו את העינים<sup>4</sup>), שבעליתו, על גגביתו, יוכן הכל לעריכת־ה"סדר" של ישו וכל שנים־עשר תלמידיו. כל זה נעשה, כנראה, בהסתר ובחשאי, מפני שישו מתירא מפני רודפיו: הלא על־כן היה יושב כל אותם הימים מחוץ לעיר. ואילמלא יהודה איש־קריות, לא היתה אפשרות למצוא את ישו ואת תלמידיו.

בערב בא ישו לירושלים אל העליה של שואב־המים, עם שנים־העשר<sup>5</sup>), ובכן — גם עם יהודה איש־קריות, "היו מסובים ואוכלים", כדן הפסח בישראל<sup>6</sup>). וכאן מתחלת הנצדנות שאחר פוילוס לרקום את רקמת־נפלאותיה. יהודה איש־קריות מסב עם ישו על השלחן לאחר שכבר מסר אותו — ישו בעל־הנסים, ישו המשיח, ישו בן־האלהים אינו יודע דבר זה מראש — היתכן? — כך שואלת האמונה התמימה; ואי־אפשר שלא תשיב על שאלה זו, שישו ידע את הכר מראש ואף רמז על יהודה איש־קריות<sup>6</sup>), או אף קרא בישמו המפורש<sup>7</sup>). אבל הרי שאר התלמידים, ואפילו הראש והראשון שביניהם, שמעון פטרוס, נבהלו בשעת־מאסרו ונספצו לכל רוח — היתכן, שישו המפליא לעשות, ישו המשיח, ישו בן־האלהים לא ידע דבר כזה מראש — ואף על שאלה זו

Christi und der Tag seines Todes, 2. Aufl., Leipzig 1908, SS. 10—13. (נגד מה שכתב שם, עמ' 54—55, ובחוספות שבהוצאה השניה בסוף הפסר).

<sup>1</sup> משנה, פסחים, פ"ד, מ"ה; ועיין שם, שם, מ"א.

<sup>2</sup> דברים, ט"ז, ה'—ז'. השוה משנה, פסחים, פ"ז, כ"ט (ופירוש חוספות

יום־טוב).

<sup>3</sup> משנה, זבחים, פ"ה, מ"ה.

<sup>4</sup> השוה מתאי, כ"ג, י"ח אל מארקוס, י"ד, י"ג—ט"ו.

<sup>5</sup> מארקוס, שם, י"ח.

<sup>6</sup> לפי מארקוס, שם, י"ח—כ"א. <sup>7</sup> לפי מתאי, כ"ו, כ"ה.

משיבה האמונה התמימה, שישו נבא לפטרס מראש, שעוד בלילה הזה, טרם יקרא הגבר (התרגול) שתי פעמים, יכחש הוא (פטרס) בו (בישו) שלש פעמים<sup>1</sup>), — ומבן, שכך היה בדיוק. ישו בצע את הלחם (המצות — לחם־עוני<sup>2</sup>) ונתן לתלמידים<sup>3</sup>) ואמר להם, שיקחוהו ויאכלוהו, שהרי „זהו גופי“, ונתן להם מכוסו ואמר, שזהו דמו, דם הברית החדשה, הנשפך בעד רבים<sup>4</sup>), או אף הוסיף: „לסליח־חטאים“<sup>5</sup>), או גם הוסיף עוד: עשו זאת לזכרי<sup>6</sup>), — דבר, שאינו לא אצל מארקוס ולא אצל מתיא. מזה יצאה קביעת, סעודת־הערב הקדושה (Abendmahl) עם סוד־הטראנסובסטאנציאציה (התהפכות הלחם לבשר־המשיח והיין — לדמו), שגָרר אחריו את אמונתם של עובדי־האלילים, שהנוצרים משתמשים לספח בדם, ואחר־כך, כשהאלילים נעשו נוצרים, האשימו הם עצמם על יסוד אמונה נוצרית זו את היהודים, שהם לשים את המצות שלהם בדמי־נוצרים. ובאמת אין כל זה אלא אנדה מאוחרת הרבה לישו. כיהודי גמור ערך ישו את ה„סדר“ של פסח אור ליד בניסן מפני שיִד חל בערב־שבת ואי־אפשר היה לשחוט ולצלוח את הפסח, בין ערביים<sup>7</sup>, כבוא השמש<sup>8</sup>; עדיין לא נצחה אז בין הכהנים, שהקרבות היו בדם, דעתו של הלל, שהפסח הוא קרבן צבור והוא דוחה שבת<sup>9</sup>). ומאחר שעל הפסח כתוב, על מצות ומרורים יאכלוהו<sup>10</sup>, אכל ישו גם מצות עם הפסח; וזהו ה„לחם“ (לחם־עוני<sup>11</sup>), שנזכר באיוונגליונים. הוא פרך עליהן ברכת „המוציא“ ו„על אכילת־טצה“ (εὐλογῆσας) ובצע אותן (בטוי עברי עומד זה בשביל לחם ומצות, שלא נהגו אז, כמו שהערביים אינם נוהגים עד היום, לחתכם בסכין, נשתמר באיוונגליונים — ἐλάσσε) ופרס טהן לתלמידיו, וכולם אכלו בהסכה<sup>12</sup>) וגם היו „מטבילים“ הוא ותלמידיו בקערה<sup>13</sup>), שתה את הכוס הראשונה מארבע כוסות, שקָדש עליה (εὐχαριστήσας), ונתן לשותות ממנה לכל תלמידיו, כמנהג ישראל

<sup>1</sup>) מארקוס, יד, ל.

<sup>2</sup>) עיין על בצועת־הפח ו„כוס של ברכה“ וה„סדר“ כולו: Dalman, Orte und Wege, SS. 201—204, 254—255.

<sup>3</sup>) מארקוס, שם, כ"ב—כ"ד. <sup>4</sup>) מתיא, כ"ו, כ"ח. <sup>5</sup>) לוקאס, כ"ב, י"ט.

<sup>6</sup>) תוספתא פסחים, ד', א'—ב' (את כל שאר טראי־המקומות והנוסחאות עיין Chwolson, בספרו הנז', שם). והשווה וזכוחיהם של ר' אליעזר, ר' יהושע ור' עקיבה על מדת דחיה־השבת של קרבן־פסח: משנה, פסחים, פ"ו, מ"א—מ"ג.

<sup>7</sup>) מארקוס, יד, מ"ו ו"ח. <sup>8</sup>) שם, שם, כ"ו.

עד היום, וודאי אכלו מרור כדן־התורה, והמרור שמש לישו אזכרה על חבלו של משיח, ואפשר שתו ארבע כוסות, כדן המפורש במשנה<sup>1</sup>, שכנראה, הוא עתיק למדי, ועל כל פנים קראו את ההלל<sup>2</sup> (ὑμνήσαντες), שהרי גם המנהג לקרוא את ההלל עתיק הוא<sup>3</sup> וכבר יש לנו משל קדום: פסחא כזיתא והלילא מתבר אנרייא<sup>4</sup>, כלומר: הפסח הוא כזית וההלל בוקע עליות, במובן: הרבות שאון על לא־דבר. הכל כדת־ישראל. אפשר, שאמר ישו לתלמידיו, שיזכרו סעודה חגיגית זו (שהרי כלום יש לך סעודה יותר נהדרת מן ה"סדר" של פסח בישראל?), הראשונה, שחגג בירושלים במסבת־תלמידיו<sup>5</sup>. קרוב לוודאי שאמר: אמן אומר אני לכם: שתה לא אשתה עוד מפרי־הגפן עד היום ההוא, אשר אשתה אותו חדש (היין המשומר?) במלכות־שדי<sup>6</sup>; שהרי הוא חשב את מלכות־השמים קרובה מאד, כמו שנראה להלן, ובטוי גשמי וארצי כזה לא היו תלמידיו—ומחברי האיוונגליון לא כל שכן?—מיחסים לישו בזמן מאוחר. ואולם בשום אופן אי־אפשר להניח, שאמר לתלמידיו, שיאכלו את גופו וישתו את דמו, דם הברית החדשה הנשפך בעד רבים. שתית־דם, ואפילו בתור סמל בלבד, היתה יכולה לעורר אך זוועה בלבותיהם של יהודים גליליים פשוטים ותמימים כתלמיד־ישו. ואילו היה חושב, שהוא הולך למות בקרוב, לא היה מזדעזע כשבא הדבר, כמו שנראה מיד.

<sup>1</sup> משנה, פסחים, פ"י, משניות א'—ד' זי.

<sup>2</sup> משנה, פסחים, שם, משניות ה'—ז.

<sup>3</sup> ירושלמי, פסחים, פ"ו, ה"א; בכבלי, פסחים, פ"ה ע"ב, בא אותו משל בתור מימרא של אמורא ובנוסף זה: "כזיתא פסחא והלילא פקע אנרא"; ואולם גם בשיר־השירים רבה, ע"ה"כ: יונתי בחנוי־הסלע, בא דבור זה בתור משל, אלא שהוא משובש: "פסחא ככיתא (כמקום "כזיתא") והלילא כתברא אנרייא ה" (אנרייאה).

<sup>4</sup> אדוארד מאיר (E. Meyer, Ursprung and Anfänge des Christentums, 1921, I, 177), סחליט. ביחד עם וויל הויזן, שלפנינו כאן לא "סדר" של פסח, אלא סעודה סתם, הסעודה האחרונה, שאכל ישו עם תלמידיו, ולא מצות ופסח, אלא לחם־חטה, בשר ולפת; אבל על־ידי כך הוא מגיע לידי פעוט גסה זו: כי, "כידוע (!), שירת־ההלל באה אחר גמר הסעודה" — כאילו אחר כל סעודה קוראים היתורים את ההלל ולא רק אחר סעודת ליל־פסח בלבד! — חכם גדול, שטרבה כל־כך להתנפל על היתורים והיהדות בספרו (עיין שם, 281, 256, 146, 129, 32, II, ועוד), חייב לדעת את היהדות הרבה יותר.

<sup>5</sup> מארקוס, י"ד, כ"ה.



#### 4. גַּת־שֶׁמֶן; הַמְרָאגִידָה הַגְּדוֹלָה.

לא היתה לו לישו ידיעת המות הקרוב; אבל פחד-המות היה לו. מיום שבא לירושלים היה מפחד מפני הקשות, שמא תתפסהו. אך בזה יש לבאר, שבכל ערב היה יוצא לבית-תאנה, ואך בזה יש להסביר: מפני-מה עשה את הפסח בעליתו של שואכמים פשוט, שהתנה עמו על כך בסתר. אבל לחזור לבית-תאנה, כְּבָקָל לילה ולילה, אי-אפשר היה אחר ה'סדר'. מתוך הכתוב: "ובשלת ואכלת (את הפסח) במקום, אשר יבחר ה' אלהיך בו, ופנית בבוקר והלכת לאהליך"<sup>1</sup>, הוציאו החכמים, שהפסח, טעון לינה בירושלים דוקא<sup>2</sup>. אפילו, לאכול בירושלים וללון בבית-פאני" אסור היה<sup>3</sup>. אבל להחליף את המקום בתוך ירושלים גופה מותר היה: "ואוכלין במקום אחד ולנין במקום אחר"<sup>4</sup>, ולפיכך מיד לאחר שקראו ישו ותלמידיו את ההלל, יצאו אל הר-הזיתים — המקום היותר מרוחק שבתחום-העיר. ישו היה במצב-רוח מדוכא. הוא הרגיש, שלא הצליח בירושלים. זולת אויבים מרובים ותקיפים קנה לו בתוכה אוהבים ומעריצים אך מעט. וגם בתלמידיו לא האמין. הוא ראה אותם פשוטים יותר מדאי. הם לא חדרו אל תורתו ואל רוחו וחווין מהערצה סמויה לא מצא בהם כלום. הם מתקוטטים על הכבוד לשבת ראשונים במלכות-השמים, יראים מפני רדיפות וענויים, שמוכרחים לבוא. וצייקנים הם — חסים על שמך-המור, בעוד שהמשיח הרי צריך להיות משהוה. — והרגשה היתה בו, שמתנגדיו ואויביו, מן הפרושים ומן הצדוקים, מתנקשים בנפשו. ולפיכך הוא ענום מאד.

וכאן מתחלת טראגדיה גדולה ועמוקה. הוא מתרחק להצר אחת, ששמה גת-שמני בארמית (Γεθσημανῆ, Γεθσεμανεῖ, ועוד). השם הוא מזור מאד. לעצירת-זיתים משמש, בית-הבד' (בערבית, טַעְצָרָה וגם, בַּד' בד' דגושה, כמו בעברית); גת' הוא לענבים, ורק שתי פעמים יש בספרות

<sup>1</sup> דברים, טז, יז.

<sup>2</sup> ספרי, דברים, קל"ד, הוצאת ר' מאיר איש שלום, ק"א ע"ב; מסחים, צ"ח ע"ב;

חגיגה, יז ע"א; ראש-השנה, ה' ראש ע"א.

<sup>3</sup> ספרי, במדבר, קנ"א, הוצ' מא"ש, נ"ה ע"א.

<sup>4</sup> הוספתא, מסחים, ח"י, יז.

התלמודית, נת' לזיתים<sup>1</sup>). לעומת זה יש במקרא, גיא־שמנים<sup>2</sup>, ובתלמוד—  
במה שלא השניחו החוקרים עד היום—שאבא שאול היה קורא ל, לשכת  
היין והשמן<sup>3</sup> שבכית־המקדש בשם לשכת, בית־שמניא<sup>4</sup>. אני נוטה  
לחשוב, שגיתסמני<sup>5</sup> באות ε ולא α נבנה או על־פי המלים, גיא־שמנים<sup>6</sup>  
או על־פי השם, בית שמניא<sup>7</sup> בחלופי האות היוונית β באות הבאה  
אחריה γ<sup>4</sup>). — שם נפרד ישו מכל תלמידיו, שאמר להם, שהוא הולך  
להתפלל, ולא נטל עמו אלא את אהוביו שמעון, יעקב ויוהנן.  
ומארקוס מעיד: „והוא התחיל לסחוד ולחרוד (ἐξῆλθεν αὐτὸν ἀναβαίνειν)  
(ἀναβαίνειν) ויאמר אליהם (אל שלשת תלמידיו): „נפשי מרה לי עד  
מות. עֲקְדוּ כֵּן וְהָיוּ עֵרִים<sup>5</sup>“. מתָּרָא הוא להשאר יחידי בלילה זה  
בעיר המלאה אויבים לו. כמה זה מרָאני ואנושי! וכמה זה רחוק ממה  
שכל האיוונגליונים רוצים לנטוע בלבותינו מידעתו הקודמת של ישו  
בדבר מה שיַעֲשֶׂה לוֹ ואף ממה שאפילו רוב החוקרים הנוצריים החפשיים  
משתדלים להוכיח, שישו הלך למות בירושלים בהכרה ברורה למסרע! —  
אין לישו הכרת המיתה הקרובה. אין הוא יודע, שעוד מעט יתָּסַס ויָּהַרְגוּ.  
אבל יודע הוא, שאויביו, טן הפרושים ומן הצדוקים, מרובים וחזקים הם  
ושמעריצו מועטים ותלמידיו חלשים הם. אצלם, הרוח רוצה, אבל  
הבשר רפה. ועל־כן, אימתמות<sup>8</sup> נופלת עליו. —

לוקאס שמר לנו דבר מוזר: שישו אמר לתלמידיו, שימכרו את  
בגדיהם ויקנו חרבות<sup>9</sup>, והם השיבו לו: „אדוננו, הרי כאן שתי חרבות“,  
ועל זה אמר להם: „די בזה<sup>6</sup>“. הוא חשב, איפוא, שצריך הוא שמירה  
מאויביו אפילו בכח־החרב. מובן, שידעה זו נשמטה משאר האיוונגליונים.  
אבל הדבר ברור, שלוקאס לא היה מוסיף אותה משל עצמו אילמלא  
היה מוצא אותה ברשימות עתיקות ונאמנות. ישו הכין, איפוא, את עצמו  
ואת תלמידיו להתנגדות מזוינת בשעת־ההכרה. יש גם שמועה סתומה,  
שעל־פיה הבטיח ישו לתלמידיו, שַׁנְצָא — ודאי בחשאי — מירושלים

<sup>1</sup> מאה; סיה; מ"א; חוספתא, תרומות, ג', ו'.

<sup>2</sup> ישעיה, כ"ח, א'.

<sup>3</sup> חוספתא, יום הכפורים, א', ג' (הוצאת צוקרמאנדל, עמ' 180).

<sup>4</sup> השערתו של Dalman, Orte und Wege Jesu, S. 257, שווה

גת-הסימניסי, אינה עומדת בפני הבקורת.

<sup>5</sup> מארקוס, יד', ליג—ליד.

<sup>6</sup> לוקאס, כ"ב, ל"ו וליח.

וילך לפניהם אל הגליל<sup>1</sup>). המלות, אחרי קומי מעם המתים' הן הוספה מאוחרת הכרחית בפי האיוונגליוני, שהרי ישו נצלב למחר. שמועה זו מוכיחה, שישו אף לא חשב, שמיתתו קרובה. אבל חושש הוא לרדיפות וענויים. יש לו, כמו לבני-אדם דְקִי־הרנשה ביותר, תחושה-מוקדמת של צרה קרובה, שגורמת לעצבות תהומית: נפשו מרה לו עד מות'. והוא נוטה קצת הצדה מעל תלמידיו, נופל על פניו ומתפלל, שאם אפשר (ודאי הוספת בעל-האיוונגליון), תעבור נא מעליו שעה זו' — שעה רעה, שמתרנשת ובאה' עליו (כבשוי העברי הרניל)<sup>2</sup>. והתלמידים שומעים אותו מרחוק (אילמלא כן, לא היה שום אדם בודה אחר-כך דברים כאלה, שמתנגדים לכל האמונה הנוצרית) מתפלל ואומר: אבא אבי! (מלה של חבה עברית-ארמית זו באה כמו שהיא אף ביוונית: Αββᾶ ὁ πατήρ) אתה כל יכול: העֵבֶר־נא מעלי את הכוס הזו! (המלות הבאות אחר זה: אך לא מה שאני רוצה, אלא מה שאתה', היא הוספת בעל-האיוונגליון, שאי אפשר היה לו לצייר, שלא נתקבלה תפלתו של המשיח, שמתחמא לפני הקדוש-ברוך-הוא כבן על אביו). תפלה נפלאה בקצורה ואנושית כל כך במצב זה!

ובינתיים נרדמו שלשת התלמידים, שהיו עפים מן ההכנות לפסח ואכלו בשר (בשר-הפסח) ושתי יין (ארבע כוסות), וישו מצא אותם והראשון, והוא מתרעם ביחוד על שמעון-פטרס תלמידו החביב, הראש יכולת להיות ער שעה אחת? — ואחר-כך הוא פונה אל כל שלשת התלמידים ואומר להם: היו ערים והתפללו, שהרי גם אתם אפשר שתבואו לידי נסיון' (אפשר שיתפסו גם אתכם בתור תלמידים): הן, הרוח רוצה (לעמוד בנסיון), אך הבשר רפה<sup>3</sup>. יש כאן תרעומת דקה וגם סלחנות עדינה. רפה הוא האדם, בשר ודם', כשמו העברי המפוסף, ועם כל רצונו השוב קשה לו להתגבר על חולשותיו. — וישו חוזר ונוטה מהם

<sup>1</sup> מארקוס, יד, כח. מה שמלות אלו חסרות בכתב-יד עתיקים מוכיח אך את הדבר המובן, שעוד בזמן קדם היחה ידיעה זו להנוצרים למכשול.

<sup>2</sup> עיון ירושלמי, ברכות, ס"ה, ה"א (בבבלי, ברכות, י"ז ע"א, חסרה ברוב הנוסחאות מלת "שעות") ותפלה קודם הוצאת התורה לשלש רגלים. והשווה גם-כן: "עת מזומנת לפורענות — עת מזומנת לסוכה" (סנהדרין, ק"ב ע"א).

<sup>3</sup> מארקוס, יד, ל"ה-ל"ח; מתיא, כ"ו, ל"ו-מ"א.

הצדה ומתפלל שנית להנצל מרע ושָׁב אליהם עוד פעם — ושוב הם ישנים... וכשהעירם משנתם, היו עיניהם כנדות ולא יָדְעוּ מה ישיבו לו<sup>1</sup>). ואז הוא מניח אותם לישון: אין לסמוך עליהם — — כל ספור זה חותם האמת האנושית טבוע עליו ואין להטיל ספק אלא בפרטיו, אבל לא בכלל. ודאי נמסר לבעלי-האיוונגליונים או מקורותיהם מפי שמעון, יעקב ויוחנן בתמימות נמורה ובאמתות מרובה, עד כמה שלא הספיק זכר הרברים להִשְׁשַׁטשׁשׁ במוחם על-ידי ההשקפות והמגמות של ימי-פּוֹלּוֹס. הצער והיסורים של בְּנֵי-הָאָדָם הבודד והעגום כתהום עושים רושם כביר, רושם לא־יִמָּחָה, על כל לב ער, של מאמין בישו ובלתי-מאמין בו כאחד.

<sup>1</sup> מארקוס, יודי, מ'ן; מתיוא, כ"ו; מ"ב—מ"ה. בלוקאס (כ"ב, ל"ט-מ"ו) מקוצר כל זה, אבל באו דברים אלה: "וחבלי-מות באו עליו ויוסף להתפלל בחוקה, ותהי זעתו כנמטוי-דם יורדים לארץ".



ס פ ר ש ב י ע י :  
מִשְׁפָּטוֹ וְהִצְלָבוֹתוֹ שֶׁל יֵשׁוּ.



## ו. המאָסר בְּנֵת־שֶׁמֶןִים.

על משפטו של ישו נבראה ספרות שלמה ורחבה<sup>1</sup>. והרוב המכריע של הכותבים על ענין זה ראו בו עוות־דין, ביחוד מצד הסנהדרין, רצח משפטי (Justizmord) ממש<sup>2</sup>. הנסיון הראשון, שנסה יהודי להצדיק את הדין על ישו, הוא זה של הלאומי הנלהב ומבשר־הציונות, יוסף סאלוואדור, נסיון, שגרר אחריו, זולת התנסלויות מכל צד בספרות, גם התקבעות לדין מצד הקטיגור של ממשלת צרפת<sup>3</sup>. — ובאמת, כל מי שהשווה את סדרי המשפט העברי כפי שכאו במסכת־סנהדרין, במשנה ובתוספתא, אל מה שמספרים בדבר משפטו של ישו ביחוד מארקוס ומתיא, מוכרח היה לבוא לידי מסקנה, שהסנהדרין הפיר כל חוק, ולפיכך הוכרחו החוקרים־הסניגורים מישראל לגול את האשמה על בית־דין של צדוקים<sup>4</sup> או להטיל ספק בכל מה שמספרים האיוונגליונים ולהוכיח, שאך פונטיוס פילאטוס, הנציב הרומי האכזרי, אישם במיתתו של ישו, שהרי מן היהודים נוטלו אז דיני־נפשות ומיתת־צליבה היא לא מיתה יהודית, אלא רומית<sup>5</sup>.

ואולם מעט־מעט אנו מתקרבים להשקפה יותר קרובה לאמת מכל אלו הדעות, ששלטו עד כאן. מתוך הפאפירוסים המרובים, שנמצאו במצרים מתקופת־רומי והם כוללים פרוטוקולים ממשפטים חשובים, שנשפטו

<sup>1</sup> ספרות זו נסמנה בסוף ספרו של W. R. Husband, The Prosecution of Jesus, Princeton 1916.

<sup>2</sup> היותר הרוף ובלתי־צודק שבהם הוא: G. Rosadi, Il Processo di Gesù. Firenze 1904. H. P. Chajes, Note Marginali (Rivista Israelitica, I [1904]. 41—57, 105—106).

<sup>3</sup> עיין: J. Salvador, Histoire des Institutions de Moïse et du peuple hébreu, Paris 1828. Jesus Christ et sa doctrine, t. II, Paris 1838, pp. 520—570.

<sup>4</sup> ביחוד הטעים דבר זה D. Chwolsohn, Das letzte Passamahl, SS. 118—125.

<sup>5</sup> עיין: L. Philippsohn, Haben die Juden wirklich Jesum gekreuzigt?—Bonn 1866. הרגום עברי של המספר מ. ד. בראנדשטרן בעברי. E. G. Hirsch, The Crucifixion from the Jewish Point of View, Chicago 1892.

מְצָרִיִּים בפקודת הממשלה הרומית או על־ידה<sup>1</sup>, נתברר, שהנציבים הרומיים, שכל המשפטים החשובים היו נדונים על־ידיהם, היו מוסרים את הקור־הדין, מה שקוראים, חקירה מוקדמת, להשלטון המקומי המצרי<sup>2</sup>. ויש, איפוא, יסוד להחליט, שאף להסנהדריה הירושלמית היתה רשות לעשות חקירה ודרישה מוקדמת כדי למסור את תוצאותיה לנציב הרומי. והדבר מבעי הוא: הרי קודם שנעשתה חקירה ודרישה אי־אפשר לדעת, אם הנאשם חייב מלקות, או מאסר, או מיתה, או אף — אין בו שום חטא. רק לאחר שחקור־הדין בָּרַר, שיש כּאן חטא משפּט־מות, היה המשפט כולו נמסר לידי הנציב הרומי. ההשקפה המקובלת, שהסנהדרין יכול היה לשפוט ממש וגם להוציא פסק־דין של מיתה, אלא שלא היה יכול להוציא את הפסק לפועל, הוא דבר, שלא נשמע כמותו בשום מקום<sup>3</sup>. הן אמנם, ברייתא אומרת: קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית (אם כן, אפשר עוד קודם לישו) נוטלו דיני־נפשות מישראל<sup>4</sup>. ואף האיוונגליון של יוחנן אומר: לנו אין רשות (οὐκ ἔξεστιν) להמית שום אדם<sup>5</sup>. ואולם מארקוס<sup>6</sup> וגם המלות הבלתי־מזויפות שבפסקה של יוסף בן מתתיהו על ישו (שהיא מזויפת ברובה)<sup>7</sup> מעידים, שישו נמסר, לגויים, או, לפילאטוס, על־ידי, ראשי־הכהנים והסופרים, או על־ידי, האנשים הראשונים שבינינו (ראשי־עמנו). כל זה אפשר ליִשב באופן זה: שהסנהדרין עשה רק חקירה־ודרישה מוקדמת, ולאחר שנתבררה אשמתו של ישו, מסר אותו לפילאטוס, והוא רק הוא שפט אותו וגם הוציא את פסק־דינו לפועל. ובוה יש לבאר, מפני־מה אין סדרי המשפט של הסנהדרין מתאימים לאותם שבמשנה: זה לא היה משפט כלל, אלא חקור־דין, ובתור כזה היה לינאלי וישר לגמרו<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> עיין: Wilcken, Griechische Ostraka aus Aegypten und Nubien, B. I-II, Leipzig 1899; Wenger, Rechtshistorische Papyrusstudien, Graz 1902; Mitteis-Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, B. II. Leipzig 1912.

<sup>2</sup> עיין: Husband, The Prosecution of Jesus, pp. 137—181.

<sup>3</sup> עיין Husband, עמ' 102—136.

<sup>4</sup> ירושלמי, סנהדרין, פ"א, היא ופ"ה היבן בבלי, שבת, פ"ו ע"א.

<sup>5</sup> יוחנן, י"ח, ל"א. <sup>6</sup> מארקוס, י"י, ל"ג.

<sup>7</sup> קדמוניות־היהודים, י"ח, ג', ג"י. ועיין למעלה, עמ' 49—53.

<sup>8</sup> עיין Husband, עמ' 182—208.



ואולם מעט־מעט חודרת לתוך המדע גם ההכרה, שפרסמתי אותה עוד בשנת תרע"ג<sup>1</sup>, שאין הדינים שבמשנה מתאימים לאותם של ימי־ישו מפני שמאתים שנה ומסכות שונות ומשונות מבדילות בין ימי־ישו וימי רבי יהודה הנשיא<sup>2</sup>. וביחד עם זה צריך לזכור תמיד מה שמוטעם למעלה, שבית־המקדש וכל השלטון המקומי היה בימי־ישו בידו הכהנים הצדוקים־הבייתוסים; באופן שראשי־הכהנים והסופרים והזקנים<sup>3</sup> שבאיוונגליונים רובם ככולם צדוקים הם; ודאי היו לא רק זקנים, אלא סופרים אף לצדוקים ולא לפרושים בלבד, ואך מפני שהסופרים קדמו לתנאים והאיוונגליונים נכתבו בזמן שהצדוקים אבדו את כל שלטונם וחשיבותם באומה, באים באיוונגליונים, במקום, כהניא ספריא, הסופרים, והפרושים<sup>4</sup> בנשימה אחת, כשמות נדרסים<sup>5</sup>. אם נשגיח בכל הדברים הללו נבין את מאסרו ואת משפטו של ישו, שנגמר במיתה מנוולת ואכזרית כזו.

בשעה שישו ותלמידיו נצאו אל הר־הזיתים והובר, איפוא, ליהודה איש־קריות המקום, שבו יסתתר ישו אחר ה־סדר, מהר ומסר את מקום־מחבואו של רבו ומשיחו להכהן הגדול או להקשות היהודית המקומית. ובעוד ישו מתפלל תפלה טרה ולבכית, ובעוד הוא מתרעם על תלמידיו ומעוררם להתחזק ולהיות ערים עם רבם בשעת־הסכנה — והנה בא יהודה איש־קריות, ועמו המון רב בחרבות ובאלות, ששלחו אותם, ראשי־הכהנים (הסגנים) והסופרים והזקנים — בעיקרם מן הצדוקים. כי מכאן ואילך מפנים הפרושים, שהיו מתנגדי־ישו כל הזמן, את מקומם לכהנים המיוחסים ולשאר הצדוקים, שישו הרגיש בטהור־המקדש ובתשובתו בדבר, תחית־המתים מן התורה. הפרושים חשבו את דרכו של ישו — דרך הזלזול בכמה מצוות מעשיות, ההלענה על דברי חכמים וההתקרבות אל המוכסים ועמי־הארץ ואל הנשים קלות־הרעת — לדרך

<sup>1</sup> בפרקים הראשונים של החבור הנוכחי, שנתפרסמו בסוסנים מיוחדים ב"העיתון" (ספר ה' בסוף הספר), עמ' 89—91.

<sup>2</sup> עיין: H. Danby, The Bearing of Rabbinical Criminal Code on the Jewish Trial Narratives in the Gospels (Journal of Theological Tractate Sanhedrin, 1919, XXI, 51—76. Studies, London 1919, pp. IX—XII.

<sup>3</sup> עיין: A. Büchler, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels, Wien 1895, SS. 84—88; D. Chwolsohn, Das letzte Passamahl Christi etc., S. 113

רעה, את מעשי־הנסים שלו — למעשי־נשפים ואת משיחותו — להעזה. אבל סוף־סוף היה אחד משלהם. כל דרכי־הוראתו וכל אמונתו העמוקה ביוס־הדין ובתחית־המתים, בימות־המשיח ובמלכות־השמים — דרכי־הפרושים ואמונתם היו. וסוף־סוף לא היה בכל מה שהטיף שום דבר, שהיה יכול לחייבו מיתת בית־דין לפי דיני־הפרושים. אף אם נזכור תמיד, שבימי־ישו עדיין לא היתה מסכת־סנהדרין עם כל סדרי־המשפט ההומניים שלה, שעל־פיהם באמת אי־אפשר היה להרוג אדם אלא לעתים רחוקות מאד ולא נשארה בה מיתת בית־דין אלא כדי שלא לעקור דבר מן התורה, — אף־על־פי־כן לא יעלה על הדעת, שתלמידי הלל ושמאי יוציאו דינו של אדם למיתה על שהלעיג על דברי־חכמים, או על שזלזל במצוות מעשיות ידועות, ואפילו על שעשה עצמו משיח<sup>1</sup>). כל משפטו של ישו היה לא על דעת־הפרושים, אלא על דעתם של הצדוקים והבייתוסים, שהיו אז רוב מכריע בסנהדרין ושהכהן הגדול, נשיא הסנהדרין, היה משלהם (ולא מבית־הלל, שהיו נשיאים רק אחר החורבן). הצדוקים, בתור „פוליטיקאים ריאליים“, לא יכלו לראות במנוחה, שבא גילי הוזה, הכריז על עצמו, שהוא משיח, עורר את העם לעשות פרעות בגבול־המקדש ודבר קשות על מנהיגי־האומה בכלל ועל הצדוקים בפרט. הם ידעו, שבימי חנ־הפסח קל היה לכל הוזה ומתנבא ועושה־נפלאות לעורר את העם, שימרוד ברומיים; והגליליים, שהקנאים יצאו מתוכם, היו חשודים על כך ביותר. ובאותו זמן, אפשר, באמת היה איזה מרד בירושלים, שבראשו עמד איזה בר־אבא ונסבתו כבר נרצחו כמה אנשים<sup>2</sup>). והכהנים המיוחסים, שהם הם שהיו הקשות היהודית הירושלמית, ככל קשות קצרת־ראיה, לא ירדו לעסקו של דבר ולא ידעו להבדיל בין משיח־מורד ובין משיח־מוֹכֶה. ישו נראה להם מסוכן לשלום־העיר בימי־הפסח לא פחות מבר־אבא. צריך, איפוא, להפטר ממנו, ואם אפשר — עוד קודם החג. ואפשרות זו, שקודם לכן לא ראוה מיראתם מפני המהומה, המציא להם יהודה איש־קריות.

<sup>1</sup> ראה נצחה לכך: עוד בימי יוחנן הורקנוס (או אלכסנדר ינאי) לא דנו הפרושים למיתה את אלעזר (או יהודה בן גדידיה), שהוציא לעז על אמו של מלך (או של נשיא) וכהן־גדול, והסתפקו אך במלקות ומאסו. — מה שגרם לכך, שיוחנן (או ינאי) נסרד סעל הפרושים והתחבר אל הצדוקים (קדמוניות, י"ג, י' וה'—ו'; קידושין, ס"ו ע"א).

<sup>2</sup> מארקוס, ס"ו, ז'. ועיין למטה, עמ' 377, השערתו של ווינדל אנה.

הוא הודיע להם בסוד את המקום, ששם הסתתר ישו לאחר הסדר', ואת שעת-הלילה, שאז לא נמצאו בקרבנו המוני-עם, זולת תלמידיו העיפים והמתנמנמים אחר ההכנות ל,סדר' ו,הסדר' עצמו. וכדי שלא יתפס אחד מהם במקום ישו (על התלמידים חבריו לא היה בלבו כלום, שהרי חשב אותם למוֹתָעִים על־ידי המתעה, המסית והמדיח), הלך בעצמו ביחד עם השיטרים וה,סֶגֶן' היהודיים ופנה אליו בשם: רבי! רבי! — לאות, שהוא הוא. האיוונגליונים קשטו את הדבר באגדות נאות, שאך מקצת אמת יש בהן. יהודה מנשק את ישו לאות, שהוא הוא הצריך להתפס. כך מספר מארקוס<sup>1</sup>. ומת'יא מוסיף על זה, שישו אמר לו: חברי, למה באת?<sup>2</sup> ולוקאס יודע, שישו אמר לו: יהודה, וכי בנשיקה אתה מוסר את בן-האדם?<sup>3</sup> כל אלה אינם אלא דברי-אגדה. — למעלה ראינו, שלוקאס בלבד שמר את הידיעה, שישו בקש לקנות חרבות ושהיו רתלמידיו שתי חרבות. ואולם כל האיוונגליונים כולם מספרים, שבשעה שתפסו השיטרים את ישו נגש אחד מן התלמידים או המעריצים ולפי מארקוס: אחד מן העומדים אצלו, ולפי מת'יא: אחד מן האנשים אשר עם ישו<sup>4</sup>, שלף את חרבו וקצץ בה את אזנו של אחד מן השיטרים (עבד הכהן הגדול). יותר מזה אין מארקוס<sup>5</sup> מספר בנידון זה כלום. ואולם מת'יא כבר יודע הוא לספר, שישו גער בכעל-החרב ודרש ממנו להשיב את חרבו אל תערה. כי, כל תופשי-חרב בחרב יפולו, אף הסביר לו, שיכול הוא לשאול מ,אביו' (מאלהים), יותר משנים-עשר לגיונות של מלאכים, ואם אינו עושה כך, הרי זה כדי שימלאו הכתובים<sup>6</sup>. ולוקאס יודע עוד יותר, שישו נגע באזנו המקוצצת של העבד ורפא אותה<sup>6</sup>; שהרי לא נאה לישו, שיַעֲשֶׂה מעשה-אונס בפניו ולטובתו. כך גדלה האגדה מאיוונגליון לאיוונגליון. היסטוריים הוא, לעומת זה, הנסיון הבלתי-ימצלח להתנגד בחרב למאסרו של ישו, וכן גם דבורו של ישו אל התופסים אותו: כעל ליסטים יצאתם בחרבות ובמקלות לתפסני! — ואני בכל יום ויום הייתי מלמד בתוכם בבית-המקדש—

<sup>1</sup> שם, שם, ט"ד—מ"ה. <sup>2</sup> מת'יא, כ"ו, נ"ו.

<sup>3</sup> לוקאס, כ"ב, מ"ח.

<sup>4</sup> מארקוס, י"ד, מ"ז.

<sup>5</sup> מת'יא, כ"ו, נ"א—נ"ד.

<sup>6</sup> לוקאס, כ"ב, מ"ט—נ"א.

ולא תפסתוני<sup>1</sup>; אלא שבאה כאן הוספה מאוחרת; אבל כדי למלא את דברי־הכתובים. — מעניין הדבר, שה'אלות' וה'מקלות' של הכהנים הגדולים מן הבייתוסים נזכרו לגנאי אף בתלמוד, במקום שנוכרו לגנאי כל הכהנים הגדולים הרשעים מימי הורדוס ואילך, וחנן האיזונגליוני בתוכם. אפילו זָמַר עממי קטן, שיר של פגעים, נתחבר עליהם ונשתמר בתלמוד, ובו נזכרו ה'אלות' בשורה הראשונה וה'מקלות' בשורה האחרונה, ובאמצע — המסירות בעל־פה ובכתב והאגרוף הקשה; ואפילו, עבדיהם ומקלותיהם' זכורים לרע:

אזי לי מִבֵּית־בְּיָתוֹם —	אזי לי מִבְּאֵלֶיךָ וְ
אזי לי מִבֵּית־הַגָּן —	אזי לי מִלְּחֵי שְׂתָן וְ
אזי לי מִבֵּית־קְתָרוֹם (קְנִיָרִים) —	אזי לי מִקְלוֹתֶיךָ וְ
אזי לי מִבֵּית־יִשְׁמַעֲאֵל (בֶּן פֶּאֶבִי) —	אזי לי מִשְׁאֲבֵי הַיָּם וְ

שֵׁהם פְּהָגִים גְּדוֹלִים וּבְנֵיהֶם גְּזָפִים  
וְהַתְּנִיָּהִם אֲמִרְכְּלִי וְעַבְדֵיהֶם חוֹבְסִים אֶת הָעַם בְּמַקְלוֹת<sup>2</sup>.

צור מחריד ומשניא מן הכהנים הגדולים והמשיאים לכהונה יותר מזה קשה למצוא. ה'אלה' (כעין זו שתופסים עכשיו בדיהם ה'פוליסקנים' באנגליה) וה'מקלות' והאגרוף והמלשינות באו כאן בתור סימניהם המובהקים. אלה הם שצוּוּ לתפוס את ישו ואלה הם, שחקורדינו היה בידם. התלמוד שונא אותם ומעמידם בנגוד גמור אל העם, שהם, חובטים אותו במקלות. האיזונגליונים, שאף הם מלאים שנאה כנושה אליהם כהתלמוד, מנסים לתארם כבאי־כחם של היהודים ולעשות את העם כולו אחראים בעד מעשיהם. השנאה מקלקלת את השורה.

לאחר שנסה אחד מן המעריצים או התלמידים של ישו להתנגד להשוטרים בזרוע והצליח רק לפצוע אחד מאלה, נבהלו וברחו על נפשם ועזבו את ישו לכדו בידי השוטרים. וגדולה כליכך היתה הבהלה, עד שאחד ממעריציו של ישו, בחור צעיר (veavíoxoc), שנתעורר משנתו, שהיה ישן ערום (בימי־הפסה כבר חם בארץ־ישראל, ובכלל היה שם

<sup>1</sup> סארקוס. יד, מ.יח.

<sup>2</sup> פסחים. נ"ז ע"א; תוספתא, מנחות, י"ג, כ"א. אפשר, שארבעת הצאי-השורות

האחרונים אינם מן השיר.



המנהג לישון ערום<sup>1</sup>, נתעטף בשמיכה והתחיל בורה, וכשאחזו בו השוטרים עזב את השמיכה בידם וברח ערום<sup>2</sup>. זהו ישום חי כל-כך, עד שקשה לחשוב, שהוא בדוי מן הלב. ולבחור זה, שחושבים אותו, בלא יסוד מוצק, ליוחנן-מארקוס, תלמידו של שמעון-פטר וס, מיחסים את רשימת תפלתו של ישו, ששמע אותה קודם שהלך לישון ולאחר זמן רשם אותה בספר.

<sup>1</sup> יוצא מן המשנה, קידושין, ס"ד, מ"ב.

<sup>2</sup> מארקוס, י"ד, ג'—ג"ב.

## 2. תְּמֵן שֶׁפֶט.

את ישו הוליכו השוטרים מנת (בית)־שִׁמְנִים בהר־הַזֵּיתִים אל הכהן הגדול. יוסף בן מתתיהו מספר, שביתו של הכהן הגדול חנניה (בימי המרידה הגדולה) היה בעיר העליונה<sup>(1)</sup>. אם היה זה ארמון קבוע לכל הכהנים הגדולים או זה היה ארמונו הפרטי של חנניה — אין אנו יודעים. ה"מועצה" או ה"בול" (הסנהדרין) היתה, לפי יוסף בן מתתיהו<sup>(2)</sup>, למטה מכית־המקדש, על־יד הנשר, שהולך משם לעיר העליונה, ובכן — במקום ה"מחכמה" של עכשיו<sup>(3)</sup>. ואולם יש לנו בתלמוד ידיעה ברורה: ארבעים שנה עד שלא הרב הבית גלתה לה סנהדרין (מלשכת־הגזית) וישבה לה בחנויות<sup>(4)</sup>; ובמקום אחר בתלמוד נמנו עשר גלויות, שגלתה סנהדרין, וגלות ראשונה שבהן היא: מלשכת־הגזית — לחנות" (או לחנויות)<sup>(5)</sup>. ואולם כבר ראינו, שב"הר־המשחה" נמצאו חנויות של בית חנן, שדיר נבורג רואה בהן דבר אחד עם חנויות אלו או חנות" זו<sup>(6)</sup>. הזמן (ארבעים שנה עד שלא הרב הבית) מתאים מאד לזמנו של ישו, ובפרט לאחר ש"ארבעים שנה" הוא מספר כולל, לא־מדויק. והמקום ("הר־המשחה") קרוב הוא לגת־שִׁמְנִים. — הכהן הגדול של אותו זמן היה מבית־חנן, או קרוב לבית בייתוס<sup>(7)</sup> זה, שכבר ראינו את ה"גמר העממי" מאשים אותו ב"לחישות", כלומר במסירות לגויים. ובכן קרוב לוודאי, שישו הובל אסור מגת־שִׁמְנִים בהר־הַזֵּיתִים לחנויות בית־חנן שבאותו ההר ("הר־המשחה") — למקום־המשפט (חקר־הדין) היותר קרוב. ובמקום־המשפט אפשר שהיה גם בית־מאסר זמני, שהרי החנויות נזכרו, בירמיהו" ביהר עם בית־הבור"<sup>(7)</sup>.

<sup>(1)</sup> מלחמות, ב"י י"ז, ו'.

<sup>(2)</sup> שם, ה"י ד"י, ב"ן ו' ו' ג"י.

<sup>(3)</sup> עיין: Dalman, Orte u. Wege Jesu, S. 264, ששם הוא בא לידי

מסקנה שאי־אפשר לקבוע בדיוק את המקום, שבו דנו היהודים את ישו.

<sup>(4)</sup> שבת, ט"ו סוף ע"א; עבודה זרה, ח' סוף ע"ב.

<sup>(5)</sup> ראש־השנה, ל"א סוף ע"א. את הנוסחאות עיין ערוך השלם, III, 400 (ערך

"חנות").

<sup>(6)</sup> משא ארץ־ישראל (התרגום העברי של סבשין), ציון ח' בסוף הספר, עמ'

244—246. ועיין למעלה. עמ' 330 ועמ' 338.

<sup>(7)</sup> ירמיהו ל"ז ט"ו.

שמו של הכהן הגדול של אותו הזמן הוא בעברית יוסף בן הקייף, ובארמית קייפא (Καίφα<sup>1</sup>) ; וכבר מצאנו בתלמוד, משפחת בית קייפא<sup>2</sup>) (ובשבוש, בית קופאי<sup>3</sup>) ואף, בית נקיפא<sup>4</sup>). הוא נתמנה כהן גדול על ידי הנציב וואליריוס גראטוס, שמש בכהונה גדולה גם בימי פונטיוס פילאטוס ופוסתה רק על ידי וויטליוס, לאחר שפטר זה גם את פילאטוס<sup>5</sup>). מה שיוסף בן הקייף יכול היה להשאר כהן גדול 18 שנה בקירוב (לערך 18—36 לספה"ג), בעוד שהכהנים שקדמו לו בימי גראטוס כמעט לא הוציאו שנתם—דבר זה מוכיח, שהיה בן־הקייף דיפלומאט חרוץ וידע להתהלך עם העם מצד אחד ועם הנציב הרומי מצד שני. כהן־גדול כזה ודאי היה מתקרא מפני, משיח' חדש ; והרי הצדוקים בכלל לא היו נוטים לאמונת־המשיח, מפני הסכנה הכרוכה בה להמציב המדיני הריאלי, וכיחוד התנגדו לצורתה שאחר המקרא. וכשהודיעו לבן־הקייף, שמשח חדש נתגלה בירושלים, ומן הגליל — מקום מוכן למרידות—הוא בא, הוא נבהל מפני התוצאות המדיניות, והוא מצוה לאסרו ולהביאו אליו או אל ה,חנניות של בני־חנן. לפי האיוונגליון על־פי יוחנן<sup>6</sup>), היה בן־הקייף חתנו של חנן בן שת (Avvas או Avvas<sup>7</sup>), אצל יוסף בן מתתיהו : Avavos<sup>8</sup>), שמנה קוויריניוס ופטר וואליריוס גראטוס (6—15 לספה"ג) ; ואל חנן זה נשלח ישו קודם שנשלח אל בן־הקייף ועל־ידי חנן, זקן הכהנים הגדולים, שחמשת בניו זכו לכהונה גדולה, נחקר ישו תחלה. אין בזה שום אי־אפשרות, שהרי כהן־גדול, ששמש בכהונה גדולה אפילו אך יום אחד, לא רק שומר את תארו, תואר של כהן גדול, אלא גם יושב בסנהדרין<sup>7</sup>). אבל אף אחד משלשת האיוונגליונים הסונאופטיים אינו יודע מזה כלום.

<sup>1</sup> י. דירנבורג, משא איי, עמ' 112, הערה 2.

<sup>2</sup> תוספתא, יבמות, א', י"ג. <sup>3</sup> בבלי, יבמות, ט"ו ע"ב.

<sup>4</sup> ירושלמי, יבמות, פ"א, ה"ז. עיין שו"ת, "הכבוד", שנה י"ח, גליון י"ז (נדפס מחדש ב"הספער" לרא"ם לונץ, כרך ב', עכ"ו תקניס—תקס"ג). ועיין ספקו הבלתי-מוסד (בפירוש מדובר שם על כהנים גדולים) של A. Büchler, Die Priester und der Cultus. SS. 85—86.

<sup>5</sup> קדמוניות, י"ח, ב', ד"ג, ב"י. <sup>6</sup> יוחנן, י"ח, י"ג—כ"ד.

<sup>7</sup> קדמוניות, ד', י"ח, ב'; משנה, הוריות, פ"ג, מ"ד; מגילה, פ"א, מ"ט; מכות, פ"ב, מ"ז; תוספתא, יומא, א"י, ד'; מעשי-השליחים, ד"ו, ו'. ועיין: Büchler, Priester u. E. Meyer, ; Schürer, Geschichte, II<sup>4</sup>, 274—275; Cultus, S. 26 Ursprung und Anfänge des Christentums, I, 50.

לפי מארקוס 1) ומתיא<sup>2</sup>, היתה לסנהדריה ישיבה עוד באותו לילה—מה שהוא נגד הדין, שדנים דיני־נפשות ביום דוקא ולא בלילה<sup>3</sup>. אמנם, בית־דין שרובו צדוקים היה הסנהדרין של אותו זמן, כאמור, ולצדוקים אפשר שלא היה דין כזה כלל; וחזן מזה, כבר באנו לידי החלטה, שלא משפט ממש היה כאן, אלא חקור־הדין—ובנוגע לדרישה וחקירה מוקדמת אין דין, שהן צריכות להיות ביום דוקא. ואולם אין אנו צריכים לבאורים אלה כלל, שהרי לוקאס אינו יודע מישיבה של לילה כלום: לפי ספורו, היתה ישיבת הסנהדרין רק בבוקר<sup>4</sup>.— על כל פנים, אפילו חקור־דין בלבד לא היה עושה אפילו בית־דין של צדוקים לא בליל־ססח ולא ביום ראשון של פסח (הגיהמצות). לפי המשנה, אין דנים דיני־נפשות אפילו בערב־שבת ובערב יום־טוב, כדי שלא יהא ענוי־הדין אם לא יגמר באותו יום—ובשבת ויום־טוב אסור לדון בכלל<sup>5</sup>. על־כרחנו אנו מסכימים לעדותו של האיוונגליון על־פי יוחנן, שברייתא תלמודית מסייעת לו<sup>6</sup>, שישו נצלב בערב־שבת ובערב־פסח, ולא להסוֹנאופטים, שעל־פיהם נצלב בפסח, שחל להיות בערב שבת, באופן שנצטרך להאמין באי־אפשרות זו, שהסנהדריה חקרה את דינו של ישו בריל יום־טוב או (לפי לוקאס) ביום ראשון של הגיהמצות. נראה, שבדבר אחד צדק לוקאס ממארקוס וממתיא: בלילה לא נדון ישו כלל ואך היה כלוא ב־חנויות, מצפה למשפט, כל השעות הנשארות מלילה־סדר<sup>7</sup> ומן התפלה בנת־שמנים. רק בבוקר, בערב פסח, נקהלו חברי הסנהדרין, שהיו ברובם צדוקים ובייתוסים, ועל־כן לא השגיחו בדין (שאפשר, מאוחר הוא לזמן זה), שעל־סיו אין דנים בערב שבת ובערב יום־טוב, ובפרט שהיה זה רק חקור־הדין ודבר של סכנה כללית.—באו עדים להעיד נגד ישו. לפי מארקוס<sup>8</sup>, לא היתה עדותם מכוונת. יותר קרוב להאמין (הרי היו דברים לא־חוקיים, שדבר ישו בפני קהל רב),

<sup>1</sup> מארקוס, י"ד נ"ד.

<sup>2</sup> מתיא, כ"ו, נ"ו.

<sup>3</sup> משנה, סנהדרין, פ"ד, מ"א.

<sup>4</sup> לוקאס, כ"ב, נ"ד; שם, שם, ס"ו.

<sup>5</sup> משנה, סנהדרין, פ"ד, סוף מ"א; ספרי, דברים, ס"ו רכ"א, הוצאת מא"ש.

<sup>6</sup> קידד ע"ב; מבלתא, ויקהלי, א', הוצאת מא"ש, ק"ה ע"א; סנהדרין, ל"ה ע"ב.

<sup>7</sup> סנהדרין, מ"ג ע"א; ועיין למעלה, עמ' 18—19.

<sup>8</sup> מארקוס, י"ד, נ"ו.



שבעדותם לא נמצא דבר, שאפשר להמית עליו<sup>1</sup>. בוודאי חזר ונעור ענין סהררהמקדש, שבעלי האיונגליונים לא מצאו לנכון להזכירו מחדש מפני שהיה בו מעשה-האונס בלא יפוי-כח והצדק היותר-ידי היה בנידון זה עם הכהנים. אבל להרוג את ישו על כך אי-אפשר היה. סוף-סוף נעשה המעשה מחוץ לעצם המקדש ולא היה בזה מישום חלול-קודש. לסוף נגשו שני עדים (כמובן, עדי-שקר<sup>2</sup>, לפי האיונגליונים) והעידו: שמענו אותו (את ישו) אומר: אני אהרום את ההיכל הזה, מעשה-ידי-אדם, ובשלושה ימים אבנה היכל אחר, שאינו מעשה-ידי-אדם<sup>3</sup>. לפי מארקוס, אף עדות זו לא נמצאה מכוונת<sup>4</sup>; מתיא אינו יודע דבר זה<sup>4</sup>. וכבר ראינו, שיוחנן מאשר דבר זה ואסטיפנוס נאשם בזה<sup>5</sup>.—ישו שתק כל אותה שעת החקירה והדרישה. שתיקה זו מתאמת למצב-רוחו באותה שעה. מאחר שקשה היה לברר את האמת, מה מהותו של ישו, שלא היה דומה בהטפתו לשאר המשיחים המורדים של הזמן, פנה הכהן הגדול אל ישו עצמו בשאלה ישרה: וכי אתה הוא המשיח?— במארקוס<sup>6</sup> נוספו על מלות אלו המלות: בן-הברוך, אבל אין זה בטוי עברי וקשה לחשוב, שזהו קצור מן הקדוש ברוך הוא, ובכן היא הוספה מאוחרת. במתיא<sup>7</sup> יש כאן חגיגות יתירה: משיבעך אני בא להים חיים, שתאמר לנו, אם אתה המשיח בן-האלהים?— ההשבעה אפשרית היא, אבל המלים, בן-האלהים, שבלוקאס<sup>8</sup> נעשתה מהן שאלה מיוחדת, הן כפי הכנהגדול יהודי בכלל וצדוקי בפרט דבר שלא יצויר. —ישו האמין במשיחותו— בזה אין שום ספק. אילמלא האמין בה— היה מתעה ורמאי פשוט, ולא בני-אדם כאלה עושים היסטוריה: לא כאלה גורמים ליסוד דת חדשה, מתקיימת אלפי שנים ורווחת בין הציטימיליארד של בני-אדם בני-תרבות. בעל נפש מסתורית, הוזה ומתפעלת, אי-אפשר היה שלא לתעורר כל נפשו, כל חושיו בקרבו, לקראת שאלה זו של הכהן-הגדול, שכבר השיב עליה תשובה היוכית בקיסריון של פיליפוס ובבית-פאג'י. ובכן בוודאי השיב בחיוב על שאלתו של

<sup>1</sup> כך הכוונה במתיא, כיו, ניט—ס'.

<sup>2</sup> מארקוס, י"ד, נ"ח; מתיא, כ"ו, ס"א.

<sup>3</sup> מארקוס, י"ד, נ"ט. <sup>4</sup> מתיא, שם, שם.

<sup>5</sup> עיון למעלה, עמ' 346—347.

<sup>6</sup> מארקוס, שם, ס"א. <sup>7</sup> מתיא, שם, ס"ג. <sup>8</sup> לוקאס, כ"ב, ס"ו—ע"י.

הכהן הגדול. לפי מארקוס<sup>1</sup>, השיב: „אני הוא, ולפי מתיא<sup>2</sup>: „אתה אמרת, — מה שנשתרבת מתשובתו לפילאטוס. ועל זה הוסיף, לבריהם של כל הסוֹנְאוֹפְטִיִּים: „ואתם תראו את בן־האדם יושב לימין הגבורה ובא עם ענני־השמים“<sup>3</sup>. היתכן, שהגיע בהתפעלות אמונתו־בעצמו לידי דבור מסתורי ומפליא זה? — אין זו בגדר־הנמנע לאדם מזרחי בעל אמונה חזקה שכמותו. הבטוי „בן־האדם“, שהיה משתמש בו הרבה, והבטוי „לימין הגבורה“ (ἐκ δεξιῶν τῆς θυνάμεως) — מלה עברית מיוחדת במינה לציין בה את האלהות<sup>4</sup>, — שני בטויים אלה מוכיחים, שלפנינו תשובה מתאמת לרוחו ולאופן־דבורו של ישו. — הכהן הגדול חושב תשובה זו לחירוף וגידוף. בנאי־נגר גלילי קורא לעצמו „בן־אדם“ במובן הדניאלי ואומר על עצמו, שישב לימין האלהות ויבוא, עם ענני־שמיא! — והוא קורע את בגדיו, כדינו של הדיין השומע דברי סגדף<sup>5</sup>. רפי משפטה של המשנה, לא היה ישו חייב מיתה, שהרי, המגדף אינו חייב עד שיפרש את השם<sup>6</sup>; וישו, כיהודי גמור, אמר, הגבורה“ במקום „הוה“. אבל כבר הטעמנו, שראשית, היה זה בית־דין שרובו צדוקים והראש שלו, הכהן הגדול, בייתוסי; ושנית, אף אצל הפרושים עדיין לא היו הדינים קבועים ומעובדים בימי־ישו בצורה ובתוכן, שקבלו במשנה. הרי, למשל, נגד מה שקבעה המשנה בתור מיתת־שרפה (זריקת פתילה דולקת לתוך פיו של מי שנתחייב מיתה זו) מספר ר' אליעזר רבי צדוק מעשה שהיה בומן־הבית, ששרפו בת־כהן שזנתה בחבילי זמורות<sup>7</sup>; התשובה, שבאה על כך: „מפני שלא היה בית־דין של אותה שעה בקי“, מראית היא גופה, שקודם החורבן עדיין לא היו נוהגים הרבה מדיני־המשנה, שהגיעה בדיני־נפשות לידי הומניות, שאין דוגמתה בעולם. קודם החורבן לא הגיעה הומניות זו אף אצל הפרושים למדרגה רמה זו,

<sup>1</sup> מארקוס, יר. סיב. <sup>2</sup> מתיא, כיו. סיד.

<sup>3</sup> מארקוס, שם. שם; מתיא, שם. שם; לוקאס, כיו. עי „גבורת־האלהים“, כדי להסביר את הבטוי הקשה, שלא היה מובן עוד בזמנו ללא־יהודים).

<sup>4</sup> „מפני הגבורה“: בימי ניה עיב; שבת, פ"ח ע"ב; הוריות, ח' ע"א; מכות, כ"ד ע"א; מגילה, ל"א ע"ב; ירושלמי, סנהדרין, פ"ג, ה"א (רף כ"ח סוף ע"א); שמור, פ"ג, ע"ב; ועיין גם־כן: שבת, פ"ז ע"א; שמור, פ"ד; שיהשיר, ע"ה:כ; זאת קומתך.

<sup>5</sup> משנה, סנהדרין, פ"ג, כ"ה.

<sup>6</sup> שם, שם, שם.

<sup>7</sup> שם, שם, מ"ב; ירושלמי, סנהדרין, פ"ג, ה"ב; תוספתא, שם, פ', י"א.

ואצל הצדוקים לא כל שכן? — שהרי יוסף בן מתתיהו מעיד ומטעים, שהצדוקים הם, אכזרים ומחמירים בדיניהם מכל היהודים<sup>1</sup>; ובכן, קודם כל, מן הפרושים. — לאחר שקרע הכהן־הגדול הביתוסי את בגדיו, הוא פונה אל חברי־הסנהדריה ואומר: „מה לנו עוד לבקש עדים? — הנה שמעתם את הגדוף — מה דעתכם?“ — והאיוונגליון מוסיף: „וירשיעוהו כולם, כי חייב מיתה הוא“<sup>2</sup>. מאחר שלא היה כאן גדוף ממש, קשה לחשוב, שנתחייב ישו מיתה אפילו על דעת כל הצדוקים; על כל־פנים, הפרושים שבסנהדרין לא דנו את דינו למיתה, מפני שלא ראו בדבריו של ישו אלא הויה והעוזה (הוצפא כלפי שמיא), אבל, לא פירש את השם ולא הסית לעבוד אלהים אחרים. ואולם כאן מתחלת בכל האיוונגליונים שורה ארוכה של שמועות, שתכליתן להאשים במיתתו של ישו ובכל יסוריו הקשים את היהודים כולם — את ראשיהם, כהניהם, סופריהם ואת המונהגים היהודי כולו. ולפיכך מטעימים האיוונגליונים, שלא היה אף אחד בין חברי־הסנהדריה, שהיה בעדו, אף־על־פי שוודאי היה, לכל הפחות, אחד ביניהם, שלא היה נגד ישו — יוסף מן הרמתיים. — וכדי להכביד את אשמתם של היהודים אנו מוצאים בכל שלשת האיוונגליונים, שעוד בפני השופטים רָקו המשרתים או העבדים (ולפי מֵאָרְקוֹס ומתיא<sup>3</sup>) — עישו כך גם השופטים עצמם!) בפניו של ישו, חפו את פניו, הכוהו באגרוף ואמרו אליו: „הנבא“ (מי מכה אותך) — וסטרוהו על הלחי. כל זה הוא — למרות, אגרוֹפֵן של הכהנים הגדולים בזמר העממי — בנדר־הנמנע בביתו של הכהן הגדול ובפניה של הסנהדריה. אבל עוד מעט ונראה האשמות קשות מאלו.

מי היה כשעת־המשפט ושמע את דברי־העדים, את שאלתו של הכהן־הגדול ואת תשובתו של ישו? — לפי כל שלשת הסוֹנְאוֹפְטִיִּים, היה זה שמעון פטרוס (ולפי האיוונגליון על־פי יוחנן, היה עמו ביחד גם יוחנן התלמיד), שנכנס ביחד עם השיטרים אל הצרו של הכהן הגדול, ישב על־יד המשרתים והתחמם נגד האור (המדורה) מצנת־הלילה: אף בלילות החמים של האביב קר הוא הלילה בירושלים בשעותיו

<sup>1</sup> קדמוניות, כ"י, ט"ו, א'.

<sup>2</sup> מארקוס, י"ד, ס"ד; מתיא, כ"ו, ס"ה — ס"ו. לוקאס אינו יודע מחיוב־מיתה בלום; ואמנם, בחקר־הדין יש דין הרשעה כללית ולא משפט־מות.

<sup>3</sup> מארקוס, י"ד, ס"ה; מתיא, כ"ו, ס"ז.

האחרונות. אחת משפחותיו של הכהן הגדול (או השוערת שבחצרו) הכירה בו, שהיה ביחד, עם הנוצרי ישו. הוא הכחיש את הדבר והתקמם, כאילו אינו מבין, מה היא סחה, וכשהכירוהו גם אחרים מן העומדים שם על-פי לשונו הגלילית, נשבע, שאינו מכיר את ישו. על אפיזודה מעציבה ואנושית כל-כך זו תִּלְתָּה האגדה נבואה של ישו והכחשה שלישית וקריאת-הגבר — וכך נעשתה האגדה העממית יותר נאה. להכחיש את כולה אין שום יסוד. — לסוף זכר פטרוס את רבו ומשיחו האהוב ואת כל קרבתו אליו ונתחרט על שכחש בו — ובכה מרה<sup>1</sup>. כל זה אנושי — אנושי יותר מדאי. יופי עגום ולוקח לב יש כאן, התעלות יתירה אין כאן...

לפי התורה<sup>2</sup>, דינו של המגדף, של נביא-השקר ושל המסית והמדיח בסקילה. יש דעה, שכל הנסקלין נתלין; אבל המגדף הנסקל גם נתלה (לאחר שמת בסקילה) לדבריה הכל<sup>3</sup>. והמשנה אף מספרת: כיצד תולין אותו? — משקעין את הקורה בארץ והעץ יוצא ממנה (פירש ר' עובדיה מברטינורה: כמין יתד היה יוצא מן הקורה סמוך לראשה) ומקיף שתי ידיו זו על גבי זו ותולה אותו<sup>4</sup>. זה קרוב מאד לצורת הצלב, שהיה לא כצורתו בימינו, אלא כצורת ך יוונית ורוסית ורומית (גדולה). אבל צער לא היה עוד להנתלה-הנצלב, שהרי התליה מעין צליבה היתה באה לאחר המיתה בסקילה אך ורק כדי לאיים על העם, שיראהו תלוי במשך זמן מועט: ומתירין אותו מיד, ואם לך, עובר עליו בלא תעשה, שנאמר<sup>5</sup>: לא תלין נבלתו על העץ, כי קבור תקברנו, כי קללת אלהים תלויה<sup>6</sup>. כתוב זה היה אחר-כך, למכשול להנצרות והרבה התחבט בו פוילוס.

משפטי-מות לא יכלו אז היהודים להוציא, כאמור, ובפרט בדבר נוגע להמשיח, כלומר, בענין מדיני. ומפני שהיום היה ערב-ססח וערב-שבת, מהרו הכהן הגדול וראשי-הסנהדריה למסור את ישו לפילאטוס.

<sup>1</sup> מארקוס, ייד, סז—ע"ב; מתיא, כ"ה, ס"ט—ע"ה; לוקאס, כ"ב, נ"ה—ס"ג.

<sup>2</sup> דברים, י"ג, ז'—י"ב, ו"ז, ב'—ז'.

<sup>3</sup> משנה, סנהדרין, פ"ה, מ"ד.

<sup>4</sup> משנה, סנהדרין, ש"ט, ש"ט. ספרי, דברים, ס"ו רכ"א, הוצאת מא"ש. קיד ע"ב.

<sup>5</sup> דברים, כ"א, כ"ג.

<sup>6</sup> משנה, סנהדרין, ש"ט, ש"ט; תוספתא, ש"ט, ט"ז. ועיין ספרי, דברים, ס"ו.

רכ"א (הוצאת מא"ש, קיד ע"ב): "יכול יהו תולים אותו חי כדרך שהמלכיות עושין? — תלמוד לומר: והוסת<sup>4</sup>. ועיין גם בבלי, סנהדרין, ס"ו ע"ב.



הנציב, כדי שינטר הענין עוד באותו יום ולא יביא לידי ענוי-הדין במשך שבעת ימי-הפסח, או—אף לידי מהומות מדיניות בימים, שהקנאים הגליליים מרובים בהם בירושלים. אין ספק בדבר, שהכהנים חשבו את ישו למורד ככל המורדים, בלא שהכירו בתכונתו הרוחנית המיוחדת, ובתום-לב עשו מה שעשו כדי להציל את העם מנקמתו של פילאטוס האכזר, שאך תואנה בקש כדי להראות את כחה של רומי ואת אפסותה של האכטנומיה היהודית בכל דבר, שיש לו ערך מדיני כל-שהוא<sup>1</sup>. על-כן אסרו את ישו (ובכך בשעת תקור-הדין לא היה אסור) והוליקוהו אל פילאטוס. לוהו אחדים מן הכהנים המיוחסים, שכארו לפילאטוס, שהסנהדרין הרשיע את ישו על שהוא מתאמר ל"משיח", כלומר ל"מלך-היהודים". יותר מזה לא היה פילאטוס הרומי יכול להבין מן המושג "משיח". פילאטוס היה יושב, כשהיה בא לחג-הפסח, לא ב"בירה" או מבצר אנטוניה, אלא, לפי עדותו הברורה של יוסף בן מתתיהו<sup>2</sup>, בארמונו של הורדוס, כלומר, באחד משלשת המגדלים, שאחד מהם נשאר לפליטה ונקרא, מגדל-רוד" ובאמת הוא, מגדל-פצאל<sup>3</sup>; ושם היה גם, מחנה<sup>4</sup>, כלומר, קסקיט גדול<sup>5</sup>. בית-המשפט, שבו נדון ישו לפני פילאטוס, נקרא, פריטוריון<sup>6</sup>, ויוחנן קורא למקום כסא-המשפט של פילאטוס בארמית Γάβαβᾶ וביוונית λιθόστρωτος — מרצפת<sup>7</sup>. פילאטוס מציע לפני ישו את השאלה: מלך היהודים אתה?—ולפי עדותם של כל שלשת הסו'נאופטיים השיב ישו: אתה אמרת (ὁὐ εἶπας). תשובה יאָה לישו, שאהב אמרות קצרות ושנונות ומלאות-חידה. אף בתלמוד ובמדרש<sup>8</sup> יש תשובת, אתון אמריתון<sup>9</sup> (אנא לא אמינא) במקרה מסוכן לומר את האמת. וכך השיב גם ישו. ומה ישיב להעריך הנכרי עוד?—ובכן לא הוסיף ישו על שתי מלות אלו דבר וחצי-דבר, עד ששתיקתו הפליאה את פילאטוס<sup>10</sup>. כל הנאום

<sup>1</sup> בסכנה המדינית, שהיתה נשקפת לאומה ולארץ כהופעתו של ישו, אסילו אם לא נתכוין למרד מלכתחלה. מורה גם אֶדוֹרַד מֵאֵיר (E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, I, 164—165; II, 451).  
<sup>2</sup> מלחמות, ב', י"ד, ח'. ועיין שם, שם, ס"ו, ה', וי"ז, ח'.  
<sup>3</sup> עיין: Dalman, Orte u. Wege, SS. 268—272.  
<sup>4</sup> ח. מ. מיכילין שער ב"רואר היום", תרפ"א, גליון רע"ד. שינבתאי היא ששוכשת כן. גזיתאי, ומעה יוחנן לחשוב. שפילאטוס דן בלשכת-הגזית!  
<sup>5</sup> ירושלמי, כלאים, פ"ט, ה"ד; קה"ר ע"ה"כ: טובה חכמה עם נחלה.  
<sup>6</sup> מארקוס, פ"ו א'—ה'; מתיא, כ"ז, א'—ו"ד.

המפורט והוויכוח המזהיר של ישו עם פילאטוס, שבאו ביוחנן<sup>1</sup>, אינם אלא דברי-אגדה. דברי-ישו: מלכותי אינה מן העולם-הזה<sup>2</sup>, היא כארצקטיריסיטיקה נאה ועמוקה של הנצרות, אבל ישו היהודי לא היה יכול לאמרם בשום אופן.

והאגדה מוסיפה לרקום את רקמתה. לפי לוקאס<sup>3</sup>, אמר פילאטוס, שלא מצא אשמה בישו, וכשִׁשָׁמַע, שהוא גלילי, שלח אותו אל הורדוס אנטיפס, שעלה לרגל לירושלים—וישׁוּ הרי היה נתינו; ואף-על־פי שפילאטוס ואנטיפס היו שונאים זה לזה, נעשו אוהבים באותו יום. ואנטיפס שמח לראות את ישו ושאל ממנו אות, וישׁוּ לא השיב דבר, והורדוס בן לו והלבישו בלעג בנד של זהורית ושלחהו אל פילאטוס; ופילאטוס חזר והגיד, שלא מצא בו שום חטא ואף הורדוס אנטיפס לא מצא בו אשמה, ועל־כן רצה פילאטוס אך להלקותו ולשחררו. מכל זה אינם יודעים כלום לא מארקוס ולא מתיא; נוסף על זה אי־אפשר היה לפילאטוס אך להלקות את ישו ולשחררו מפני שהמלקות היתה חלק בלתי-נפרד מן הצליבה<sup>4</sup>. ומתיא, שאינו יודע מכל ענין אנטיפס ומן המלקות כלום, יודע, שבשעה שישיב פילאטוס על כסא־דין, שלחה אליו אשתו לאמר: אל תהי ירך בצדיק הזה, כי בעבורו הרבה עוניתי היום בחלום!<sup>5</sup>. מדבר זה אין יודעים לא מארקוס ולא לוקאס; ואמרה כזו אינה אלא תמוהה בפיה של מסרונה רומית שהיא אשת־המשגיח.

ולעומת זה מספרים כל ארבעת האיוונגליונים פה אחד, שבכל הג' חג היה פילאטוס פוטר ליהודים אסיר אחד, שהיו מבקשים לשחררו. והפעם היה עוד מורד אחד, מורד קנאי, שרצח נפשות, בר־אבא שמו, עומד להצלב. והנה רצה פילאטוס לשחרר להם את, מלך־היהודים, כלומר, את ישו, כי יָדַע, שאך מקנאה מסרוהו ראשי־הכהנים (מאין יָדַע דבר זה?). אבל ראשי־הכהנים הסיתו את ההמון (עסק אחר לא

(<sup>1</sup>) יוחנן, יח, כ"ח—ל"ח. (<sup>2</sup>) שם, שם, ל"ב.

(<sup>3</sup>) לוקאס, כ"ג, ד'—ט"ז.

(<sup>4</sup>) כך מחליט 274—273, pp. Husband, The Prosecution of Jesus,

ואולם במלחמות, ו', ה"ג, ג', מסופר, שראשי-העם מסרו את ישוע בן חנני, שנכא רעות על ירושלים, להנציב אלבינוס, וזה הלכה אותו באכזריות ושחרר אותו לאחר שנוכת, שהוא משוגע. וכן רצה שר-האלף לעשות לפוילוס (מעשי-השליחים, כ"ב, כ"ד—כ"ה). (<sup>5</sup>) מתיא, כ"ז, י"ב.

היה בערב־פסח ובערב־שבת למי־חסי־כהונה), שישחרר להם את בר־אבא דוקא ולא את ישו; והעם צעק כרצונם של ראשי־כהניו. וכשֶׁשָׁאֵל אותם פילאטוס: ומה, איפוא, רצונכם, שאעשה לזה, שאתם נולא הוא, ואף לא ישו עצמו קוראים מלך־היהודים? — צעקו: הַצֵּלֵב אוֹתוֹ! — וכשֶׁ, בעל־הרחמים פילאטוס שאל מהם: ולמה? מה רעה עשה? — הוסיפו לקרוא: הַצֵּלֵב אוֹתוֹ! — ואז, הוכרח פילאטוס העלוב לעשות כרצון־העם ושחרר את בר־אבא, ואת ישו הלקה בשוטים ומסר אותו להצלב<sup>1</sup>. ועל ספור זה של מארקוס מוסיף מתיא<sup>2</sup>, שפילאטוס, נטל מים ורחץ את ידיו לעני־העם ואמר: נקי אנכי מדם הצדיק, אתם ראוי; ויענו כל העם ויאמרו: דמו עלינו ועל בנינו! — את הדבר האחרון אינם יודעים לא מארקוס ולא מתיא. והמנהג לרחוץ את הידים במים לאות, שְׁנִידִים אלו לא שפכו את הדם, הוא מנהג יהודי מיוחד, שהיה נוהג בשעת עגלה ערופה<sup>3</sup>, — ואיך יעשנו פקיד רומי? — אבל גדולה מזו: רשות לשחרר פושע לאחר שנידון היה רק לקיסר בלבד<sup>4</sup>. ובכלל, היתכן, שיוסף בן מתתיהו לא מצא בכל ארבעת ספריו הזדמנות להזכיר מנהג משובח זה של שחרור אסיר קודם הפסח? — ולפיכך חושב ווינדלאנד, שכך ספור זה על בר־אבא נשתרבב מתוך ספורו של פילון האלכסנדרוני על צליבת פֶּרְבַּס, שעל־ידי חלוקת ב' בכי נעשה פֶּרְבַּס<sup>5</sup>. — ובכלל, כל מה שאנו יודעים מפילאטוס מתוך ספריהם של יוסף בן מתתיהו ושל פילון מוכיח, שהיה איש־דמים, אכזר ועריץ, שהריגת יהודי גלילי אחד בעינו כהריגת זכוב ושתמיד היה מתכוין להקניט את היהודים בכל מה שאפשר<sup>6</sup> — וכאן נעשה פתאום רך ונוח וחס על המיאדם ומשתדל להציל צדיק אובד בצדקו! — ובפרט לאחר שהוגדר לו, שהנידון למיתה מתאמר להיות המשיח — מלה, שהיה לה בשבילו אך מובן אחד: מלך־היהודים —, והנידון עצמו אשר את הדבר

<sup>1</sup> מארקוס, טו, וי—טז.

<sup>2</sup> מתיא, כז, כד—כה.

<sup>3</sup> דברים, כא, וי—ט.

<sup>4</sup> עיין: Husband, עמ' 270.

<sup>5</sup> עיין: P. Wendland, Hermes 1898. S. 178. ועיין על זה גם־כן:

G. Friedlander; The Jewish Sources of the Sermon on the Mount, London 1911, pp. XI—XII.

<sup>6</sup> עיין: פילון, המלאכות אל קאיוס, 38; קרמוניות, יח, גי, א, וד, א; מלחמות, ב, ט, ב, ועיין למעלה, עמ' 159—161.

למחצה מתוך התפעלות של אמונה. האמת היא, שכל הספורים על התנגדותו של פילאטוס לצליבתו של ישו אינם אלא דברי־אגדה, שנולדו בסוף המאה הראשונה לספּה"נ, לאחר שנתרבו האליליים שנעשו נוצרים ולאחר שהוברר על־ידי פוילוס, שאך מהם יש תקוה לנצרות ולא מן היהודים, שעמדו במרדס' ולא הכירו בַקללת אלהים תלוי. והממשלה הרומית היתה אז תקיפה ולא היה כדאי להתקוטט בה, בעוד שהיהודים היו דוויים וסגופים ומדולדלים. ועל־כן מצאו האיוונגליונים לנכון לגולל את אשמת המיתה המשוונה של ישו מן הרומיים התקיפים והקרובים לדרך־האמת' ולשימה בראשי היהודים המתעקשים, שהיו אז, מיד אחר החורבן השני, עפר תחת רגלי מנצחיהם האליליים. מועטים מן הכהנים המיוחסים דנו את ישו למיתה ומסרוהו לירי פילאטוס — מיראתם מפני פילאטוס זה בשורה הראשונה, ואך בשורה השניה — מתוך כעס על מהור־המקדש, בידי ישו, על שהיה, מלעיג על דברי־הכמים' ומדבר רעות על המקדש, וביחוד על הגדוף, שיש במה שחשב את עצמו לבר־אנש עם ענני־שמיא', שישב לימין־האלהים. מתוך יראה זו מפני העריץ הרומי מסרוהו ראשי־היהודים בימים ההם לעריץ זה — ושוב לא השתתפו היהודים במשפטו העיקרי של ישו ובצליבתו. מעתה הכל הולך ונעשה על־ידי פילאטוס איש־הדמים. על כל פנים, היהודים בתור אומה אשמים במיתתו של ישו הרבה פחות משהיוונים בתור אומה אשמים במיתתו של סוקראטס. ואף־על־פי־כן על דעתו של מי יעלה לתבוע את דמו של היווני סוקראטוס מן היוונים בני עמו וארצו? — ומן היהודים תובעים ותובעים את דמי ישו היהודי זה כתשע־עשרה מאות שנה, ובנהרי־נחלי־דמים סלקו את התביעה — ועדיין הם מסלקים והולכים! —



### 3. הצליבה.

הצליבה היא המיתה היותר משונה והיותר אכזרית מכל מה שבדה האדם להתנקם בחברו: *crudelissimum teterrimumque supplicium* (המיתה היותר אכזרית והיותר מתועבת) — כך קורא לה ציִצְרוֹן<sup>1</sup>; *supplicium servile* (מיתה מנוולת) — כך קורא לה טאציטוס<sup>2</sup>. מוצאה מפרס, ששם, כנראה, התחילו משתמשים בה כדי שלא לטמא בכשע הנידון למיתה את הארץ, שהיא קרושה לאהורה-מאזרה (אהורמיו). ומשם עברה לקרת-חדשה, וממנה—לרומיים, שנעשתה להם עונש למורדים, לעבדים מתפרצים ולשאר הפושעים היותר קשים. לפי עדותו של יוסף בן מתתיהו<sup>3</sup>, שהיה עדר-ראיה לדבר וטיטוס קרא את ספרו, הרָפָה, תענוג המין האנושי, הזה לצלוב יהודים מן השכויים ומן היוצאים אליו מן העיר בימי מצוד-ירושלים במספר עצום כל-כך, עד שלא היה די מקום לצלבים ולא היו די צלבים לנידונים למיתה! — הצליבה היא, איפוא, מיתה רומית ביחוד. הן אמנם, יוסף בן מתתיהו<sup>4</sup> אומר, שאלכסנדר ינאי החשמונאי צוה לצלוב (ἀνασταυροῦν) 800 פרושים, שמרדו בו. אבל, ראשית, מוטעם שם, שזה היה מעשה-אכזריות, שבו חקה אלכסנדר ינאי את מעשי-הגויים; ושנית, אפשר, שהכוונה היא לתליה ואך מפני שהשתמש כאן יוסף במקור נכרי מגזים (800 צלובים, 8000 מונלים — מספרים כוללים וחשודים) העתיק ממנו את המלה הרגילה אצל הנכרים. ולעומת זה אנו יודעים, שפקידי רומי הרבו לצלוב יהודים. ווארוס צלב שני אלפים יהודים בפעם אחת<sup>5</sup>; גם קוואדראטוס ופליכס צלבו הרבה מהם<sup>6</sup>. לומר, שהיהודים צלבו את ישו, או אפילו שמיתת-צליבה באה לו על-ידיהם, הרי זו עלילת-

<sup>1</sup> עיין: Cicero, In Verrem, V, 64.

<sup>2</sup> עיין: Tacitus, Hist., IV, 3, 11.

<sup>3</sup> מלחמות, ה', י"א, א'.

<sup>4</sup> קדמוניות, י"ג, י"ד, ב'.

<sup>5</sup> שם, י"ז, י"י; מלחמות, ב', ה', סוף ב'.

<sup>6</sup> מלחמות, ב', י"ב, ו', וסוף ב'.

שקר<sup>1</sup>). לכל היותר, השתתף חלק מן הכהנים הצדוקים המיוחסים במאסרו ובחקור־דינו ובמסירתו לפילאטוס. אבל, בימים הקשים הללו ליהודה כולה, כל מי שעשה עצמו משיח עלול היה להביא אסון על העם והארץ; ופוליטיקאים ריאליים<sup>2</sup> כהצדוקים אי־אפשר היה להם שלא להביא בחשבון אסון לאומי כזה<sup>3</sup>. צדק מוחלט לא היה כאן: הסנהדריה ופילאטוס לא נכנסו לעמקם של דברים כדי להכיר, ישו אינו מורד, ובית־הדין של צדוקים לא דקדק בדבר, ישו אינו „מגדף“ או „נביא־שקר“ מסית לעבוד אלהים אחרים במובן המקראי או אף המשנתי של מלות אלו. אבל אימתי ובאיזה מדינה הצדק המוחלט יושב לכסא?—

משתי האשמות, שמצאה הסנהדריה בישו—גדוף והתאמרות למשיח—השניה פילאטוס רק באשמה השניה: ישו הוא „מלך המשיח“, ובכן הוא—לפי השנתו של הנציב הרומי, שלא היה לו אף מושג קל מן הצד הרוחני שברעיון המשיחי העברי—„מלך־היהודים“. וזהו אשמת־בגידה בקיסר־רומי, ש„חוק־וליוס“ (lex Juliana) בדבר בגידה יודע עליה רק עונש אחד — עונש מיתת־ה<sup>4</sup>). ומיתתם של המורדים־הבוגדים—בצליב<sup>5</sup>.

כד הנצלבים היו לוקים קודם לכן, כך מספר יוסף בן מתתיהו בפירושו שתי פעמים<sup>6</sup>. זה היה ענוי נורא. גופו הערום של הלוקה היה נעשה פצלות־פצלות וחבורות־חבורות מתנלעות וזבות־דם. וכשהיו ידיו של הנצלב מסומרות אחר־כך אל העץ היוצא מן הקורה<sup>7</sup> והרגלים קשורות בחבלים (או מסומרות גם הן) אל תחתית־הקרוש, והנצלב אין בכחו אפילו לגרש מעל גופו הערום את הזבובים והיתושים המקננים בחבורותיו, והוא אינו יכול להתאפק מלעשות צרכיו בפני כל—הוי, זה היה נורא ואיום

<sup>1</sup> עיין: L. Philipson, Haben die Juden wirklich Jesum gekreuzigt?

E. G. Hirsch, Crucifixion from the Jewish Point of View, Chicago 1892

<sup>2</sup> הזבנר, החוקר הנוצרי (The Prosecution of Jesus, pp. 182—233), מודה ואומר, „שגם חקור־הדין מצד הסנהדריה וגם מסק־דינו של פילאטוס לא היה בהם כלום נגד החוק. וכבר ראינו, שגם אדוארד מאיר מכיר, שחיתה סכנה מדינית בהופעתו של ישו ושהמוסרים אותו לפילאטוס יראים היו מפני טרידה באמת, ולא רק הורמנות היחה זו להפטר ממתנגד רתי מסוכן (E. Meyer, I, 164—165; II, 451).

<sup>3</sup> עיין: Husband, pp. 231—232.

<sup>4</sup> עיין: Suetonius, Vespasianus, IV; Claudius, XXV.

<sup>5</sup> מלחמות, ב', י"ד, ט'; ה', י"א, א'; ועיין גם־כן: Titus Livius.

כל־כך, עד שאך הרומיים האמזרים מחיות־טרף היו מוכשרים לבור מיתה משונה זו ולא היהודים—לא הפרושים בעלי הפתגם, כרור לו מיתה יפה' (1) ולא הצדוקים החמורים מהם.

לאחר המלקות נמסר ישו בידי החיילים הרומיים. לדברי האיוונגליונים, משמים היו בו החיילים הגסים הללו: הם הלבישוהו ארגמן ושרגו זר של עֶקְבִית (בערבית, עֶקֶב) (Gundelia Tournefortii) (2) או של שוכה יהודית (ἀκάνθιον στέφανον) (3)—ולא, עטרה של קוצים, שהרי הכוונה היתה לא לדקור את ראשו בקוצים, אלא ללגלג עליו בתור, מלך נושא, כתר—מסביב לראשו וברכוהו בלעג: שלום לך, מלך־היהודים!— והכו על ראשו בקנה (שרביט־המלך), רָקוּ בפניו וכרעו על כרכיהם והשתחוו לו, ולאחר שהתלוצצו בו הפשיטוהו את הארגמן והלבישוהו את בגדיו והוציאוהו לִיצְלָב (4). שה, סולדאָטסקה' הרומית הנסה היתה מיכשרת ללעג אנזרי כזה וְשָׁסוּב היה בעיניה לשים ללעג, על־ידי, מֶלֶךְ־היהודים, את עֶסֶה־היהודים כולו,—בזה אין ספק. אף־על־פִּי־כֵן ספק הוא, אם כך היה הדבר בפועל. הזמן היה קצר לכך, ואף המשמעת הרומית החמורה ודאי לא היתה נותנת לחיילים אלא להוציא את הפקידה לפועל— ולא יותר; ובפרט ביחס אל פושע מדיני חשוב.

על־פי רוב היו הרומיים מכריחים באכזריותם את היוצא לִיצְלָב (5) לשאת על שכמו את צלבו, שעליו ימות (6). עוד ענוי מחושב אחד נורא.

(1) מנהדרין, מיה עיא ונ"ב עיא; סופה, ח' עיב; פסחים, עיה עיא; כתובות, ל"ז עיב; בבא קטא, ג"א עיא (אמנכ, דברו אמורא).

(2) עיין: Dalman, Orte u. Wege, SS. 210—211; ולפי דעתו, אפשר גם־כן, שהיה זה הקוץ הרגיל בארץ־ישראל, בעל הפרחים הסגולים והגבעולים הסכוכים והכחללים (סס, עמ' 211).

(3) כך בירר ד"ר א. מ. זיא בירושלים את שמו העברי של ה"אקאנתוס" (חרגום־השבעים מתרגם קוצים—ἀκάνθια), שהוא מצוי סאד בתור קשום של בתו־הכנסיות שבגליל (עיין: ד"ר א. מ. זיא: "שוכה יהודית", ב"קובץ החברה העברית לחקירה איי ועתיקותיה", ספר א', חרפאי, עמ' 40—42). ציור ה"שוכה היהודית" בא סס, עמ' 39.

(4) מארקוס, מ"ו י"ז—כ"י.

(5) בטוי מצוי במדרשים. למשל: ספרי, דברים, מ"י ש"ח, הוצאת מא"ש, קל"ג עיב; מכילתא, יתרו, בחודש, פ"ו, הוצאת מא"ש, מ"ח עיב; מדרש תהלים (שוחר טוב), מ"ה, ה', הוצאת ב"ב ר, עמ' 270; ראש אמתר רבה, ועוד.

(6) אף דבר זה נזכר במדרש: "כזה, שהוא טוען צלובו ככתמו" (ב"ר, פנ"ו); "כזה, שטוען צלובו על כתמו" (מדרש שכל טוב, בראשית, כ"ב, ו', הוצאת ב"ב ר, עמ' 61); "כאדם, שטוען את הצלוב שלו" (פסיקת רבתי, פליא, הוצאת מא"ש, קמ"ג עיב).

ישו, שבוודאי היה תָּשׁוּשׁ ודל־כח ככל הרבנים, אפס כחו לגמרו לאחר הלילה שעבר עליו ולאחר המלקות; ולפיכך, כשפגעו החיילים המוליכים את ישו לצליבה בשמעון מקוריני (מקורינאיקה שבאפריקה), שישב בירושלים ואלכסנדר ורופוס בניו נתחברו אחר־כך, כנראה אל הנצרנים<sup>1</sup>), והוא בא מן השדה—ובכן לא היה זה יום של חג, אם לא שנאמר, שלא עבד בשדה, אלא טייל שם—הכריחו החיילים את שמעון זה לשאת את הצלב. וכך הלכו ישו והחיילים מְלוּוֹ ושמעון הקוריני מן הפרוטרוין של פלאטוס במנדל־פאל אל גולגלתא, שנקראה כך לא מפני שהיתה מקום של המתת הפושעים ונתמלאה גולגלות־אדם, אלא מפני שהיתה גבעה מקומרת כמראה־הגולגולת. לפי השערתו של החוקר האנגלי גורדון, זוהי הגבעה שבקרבתה של הצר־המטרה<sup>2</sup> (מער־ת־מיהו<sup>3</sup>), צפונית־מערבית לירושלים, כמאה צעדים מ־שער־הורדוס,—גבעה זו, שהיהודים קוראים לה, בית־הסקילה<sup>4</sup>). לחשוב, שזהו המקום הקרוב לבית־הכניסה על קברי־ישו, ברובע הנוצרים שבעיר העתיקה, קשה מאד, שהרי מקום המתה וביחוד מקום־קבר לא היה יכול להמצא בפנים העיר, מפני הטומאה. הלא בפירוש שנינו: אין מלינין בה (בירושלים) את המת ואין מעמידן בתוכה עצמות־אדם וכו' ואין מקימין בה קברות, חוץ מקברי בית־דוד וקבר חולדה הנביאה<sup>5</sup>). ובמקום אחר<sup>4</sup>) נאמר ביתר בירור: אין קוברין את המת בתוכה<sup>6</sup>). דא־ל־מֶאֱן<sup>6</sup>) חושב אף־על־פ־כֵּן, שגולגלתא היתה בקרבתו של בית־הכניסה שעל קבר ישו, ולפי דעתו, בסוף בית שני היתה גולגלתא נמצאת על־יד דרך גדולה של משא־ומתן; וגולגלתא' היא גל־גועתה—

<sup>1</sup>) מעשי־השליחים, י"ט, ליג; אל הרומיים, מ"ו, י"ג.

<sup>2</sup>) משנה, סנהדרין, פ"ו, מ"א; תוספתא, שם, פ"ו, ה'—ו'.

<sup>3</sup>) תוספתא, נגעים, ו', כ'; ועיין כבא קטא, פ"ב, ע"ב.

<sup>4</sup>) אבות דר' נחן, הוצאת שכטר, נוסח ב', פל"ט, נ"ד ע"א; ועיין שם, נוסח א', פל"ה, נ"ב ע"ב.

<sup>5</sup>) עיין על זה הפרק הנוסף ב"קדמוניות התלמוד" של קרויס (בעבריה)

אודיסה תרע"ד, I, 92—113, בחשונה על השנותיו של A Büchler, REJ, LXII, 30—50, LXIII, 201—215.

<sup>6</sup>) עיין מאמרו: Golgotha und das Grab Christi (Palästina-Jahrbuch, 1913, IX, 98—122

Orte und Wege Jesu, SS. 276—305; וספרו: (1913, IX, 98—122



הגל של גועה', מקום מדרום לירושלים<sup>1</sup>). ואולם ההשערה האחרונה דחוקה היא והראשונה באה להצדיק את המסורת המקובלת בלבד. ברייתא עתיקה מספרת לנו: ה'יוצא ליהרג משקין אותו קורט של לבונה בכוס של יין כדי שתסרף עליו דעתו, וכו'. ותניא: נשים יקרות שבירושלים היו מתנדבות ומביאות אותן<sup>2</sup>). לזה וראי מכון מארקוס, שאומר: ויתנו לו לשתות יין מסוך במור (ἔσμυρπισμμένον οἶνον), אך הוא לא לקח<sup>3</sup>). ומפני ש'נשים יקרות יבירושלים' היו מרחמות על הנידון למיתה, נשתרבה אצל לוקאס האגדה, שהלכו אחר ישו, המון נשים סופדות ומקוננות עליו, וישו נאם לבנות-ירושלים: נאום שלם<sup>4</sup>—מה שבמצבו היה דבר שלא יצויר. כמרכן לא יצויר הדבור הנאה והרם, שהביא לוקאס: אבי, סלח להם, כי אינם יודעים מה הם עושים<sup>5</sup>. הדבור נעשה קלאסי והוא יאה בפיו של ישו, אבל לא כמצב נורא כזה; וחזן מזה, הוא אינו ידוע לא למארקוס ולא למתיא. ואולם אף הדבר הטובא בכל שלשת האיוונגליונים, שהחילים חלקו את בגדיו של ישו בגורל ושנצלבו עמו יחד שני פריצים מימינו ומשמאלו, שלפי מתיא<sup>6</sup>), חרפו את ישו שניהם ביחד עם הכהנים והסופרים והעובדים והשבים, ולפי לוקאס<sup>7</sup>), רק אחד מן הפריצים חרף אותו והשני—הרוצח הטובי—דבר עליו טובות ובקש ממנו לזכרו כשנבוא במלכותו, וישו הבטיח לו, ש'יהא עמו היום בגן-עדן', וכן—שאחד מן החילים הושיט לו בקנה ספוג מלא חומץ (ולפי מתיא<sup>8</sup>), חומץ מעורב במרה),—כל הספורים הללו לא באו אלא למלא אחר דברי שני כתובים בתהלים<sup>9</sup>): יחלקו בגדי להם ועל לבושי יפילו גורלי, וישימו בברותי ראש ולצמאי ישקוני חומץ, ופסוק אחד בישעיהו<sup>10</sup>): אשר הערה למות נפשו ואת פושעים נמנה—והוא חטא רבים נשא ולפושעים יפגיעי.

<sup>1</sup> ירמיהו, ל"א, ל"ח.

<sup>2</sup> סנהדרין, ס"ג ע"א; אבל רבתי (שמחות), ס"ב, ה"ט.

<sup>3</sup> מארקוס, ס"ו, כ"ג.

<sup>4</sup> לוקאס, כ"ג, כ"ז—ל"א. <sup>5</sup> שם, שם, ל"ד.

<sup>6</sup> מתיא, כ"ז, ס"ד.

<sup>7</sup> לוקאס, כ"ג, ל"ט—מ"ב.

<sup>8</sup> מתיא, כ"ז, ס"ח (בנוסחאות הסרויקים).

<sup>9</sup> תהלים, כ"ב, י"ט; שם, ס"ט, כ"ב.

<sup>10</sup> ישעיהו, כ"ג, י"ב.

על גבי הצלב מלמעלה, על הקרש המושכב (התליה—patibulum), היתה כתובת, לפי לוקאס ויוחנן, בשלש לשונות, עברית (או ארמית), יוונית ורומית; מלך־היהודים" (לפי מארקוס), או, זהו ישו מלך היהודים" (לפי מתיא), או, זהו מלך־היהודים" (לפי לוקאס), ולסוף; ישו הנוצרי, מלך היהודים" (לפי יוחנן). המלים, מלך־היהודים" משותפות הן לכל ארבעת האיוונגליונים. הדבר ברור, שישו נצלב בתור מלך־המשיח, שבשביל הנכרים פירושו היחידי הוא, מלך־היהודים". ובכן, כל ההשערות, שישו לא נתגלה בתור משיח כלל, אף לא בימיו האחרונים, אלא נשאר, רב־פרושי, נביא־אפוקאליפטי או, מבשר־המשיח, אין להן על מה שתסמוכנה. הוא נמסר לפלאטוס בתור משיח־שקר, ובתור כזה נצלב על־ידי פלאטוס. והעריץ הרומי הערים לא יכול למנוע את עצמו מן התענוג ללגלג על עם־היהודים על־ידי הכתובת שעל־גבי הצלב: הרי אנו, הרומיים, ממיטים במיתה היותר מנוולת את, "מלך־היהודים", כביכול.

הצליבה התחילה, בשעה השלישית של היום, לפי החשבון המזרחי, כלומר, בשעה התשיעית בבוקר, ונמשכה עד, השעה התשיעית של היום, כלומר, עד השעה השלישית בצהרים. זהו זמן קצר בשביל מיתת־צליבה, שיש לנו כמה וכמה עדויות, שפעמים היתה נמשכת יומים ויותר. דבר זה מוכיח פעם יתירה, שישו היה תְּשׁוּש־כח. היסורים הגופניים הנוראים היו למעלה מכחו. ואף הענויים הרוחניים לא היו פחותים מהם. משיח צלוב, בן־האדם" תלוי (קללת־אלהים) בידי הערלים — ושום כח עליון לא בא לעזרתו, והאֵל הגדול והטוב, אבי כל בני־האדם, אביו שבשמים, הקרוב לו, למשיח בנו החביב, ביותר, לא בא לעזרתו, ואינו חולץ אותו מיסוריו, ואינו עושה נס בשבילו, וכל חלוס־חיו נעשה דברים בטלים, וכל מפעל־חיו הולך לאבוד, — כמה נורא הרעיון!... ובמצוקת־לבו הנוראה הוא חוגר שארית־כחותיו וקורא בלשון־האֵם שלו ובדברי הספר היותר קרוב ללבו: יְאֵלְהִי, יְאֵלְהִי, לְמָא שְׁבַקְתָּנִי?! — אלו הן המלות, שנשתמרו במארקוס ובמתיא<sup>1</sup> אך בשנוי קטן כהרבתן העברית־הארמית באותיות יווניות, — כלומר: אלי, אלי, למה עזבתני?!<sup>2</sup>. יש אומרים (ווילהלם בראַנט), שאדם לוקה ביסורים נוראים על הצלב, אינו מדבר בציטאטים; ואף פסוק אחד מן

<sup>1</sup> מארקוס, מתיא; ליד; מתיא, כיו מיו.

<sup>2</sup> (ההלים, כיב, ב).

המזמור בתהלים, ששמנו לזקה קריאה זו, כבר שמש מקור לאגדה על הגרלת הכנדים בין החיילים. אבל ישו היה מלא ומחודר כליכך מכתבי־הקודש, עד שפתח בכתוב (בשעת־השְׁבָלוֹת) וסיים בכתוב (בשעת הצְלָבוֹת). ובכלל, פסוק כזה, אילו לא יצא מפיו, לא היתה הכנסיה הנוצרית בודה אותו אחר־כך, שהרי פסוק זה מתנגד לכל השקפתה של הכנסיה על ישו ועל יסוריו. ומארקוס ומתיא<sup>1</sup> מספרים שניהם כאחד, שהעומדים מסביב, כששמעו מלת, אלהי או, אֱלֹהִי יוצאת מפיו, ישו, חשבו, שהוא קורא אל אליהו, ואמרו: הניחו ונראה, אם יבוא אליהו להורידו. לוקאס<sup>2</sup>, שפסוק זה לא נראה לו עוד יָאָה בפיו של ישו בן האלהים, החליפו בפסוק אחר, יותר מתאים למצב: לדבריו, קרא ישו: אבי, בידך אפקיד רוחי<sup>3</sup>. יוחנן אינו יודע משום קריאה לאלהים: אין היא נאה בפיו ה'לוגוס'.

לסוף קרא ישו בקול גדול מעצמת מכאוביו — ויצאה נשמתו. בשעת יציאת־נשמה עמדו מרחוק מרים המגדלית ומרים, אמו של יעקב הצעיר ושל יוסי, ושלומית, ועוד נשים־תלמידות או מעריצות, שעלו עמו מן הגליל. הנכרים־התלמידים מתְּרַאִים היו לעמוד בקרבת הצלב, שמא יפול עליהם חשד, שבני־חברתו של הצלוב הם. הנשים לא נתְּרַאוּ מחשד זה: מי שם לב במזרח לאישה־תלמידה? — את יסוריהן ואת הלי־רוחן אפשר לשער. וכן גם את מצב־הרוח של כל תלמידיו ומעריציו. בא הקץ לחלום הנהדר ולהחולם הנפלא כאחד. חלום־המלכות של ישיבה על שניס־עשר כסאות לשפוט את כל שבמי־ישראל נעשה דברים במלים והחולם־המלך, מלך־המשיח — קללת אלהים תלוי, מת מיתה מנוולת בידי הגויים — — —

השעה היתה מאוחרת, וערב שבת היה — כך נאמר בפירושו במארקוס ולוקאס<sup>4</sup> — וגם ערב פסח; ובכך צריך היה למהר בקבורתו של הצלוב. בפרט, בקרת־חדשה וברומי היו נוהגים להשאיר את הגופה המתה על הצלב — מאכל לעוף־השמים; אפשר, שביהודה לא היו אף הרומיים נוהגים כך והנחה היו עושים לדין־התורה:

<sup>1</sup> מארקוס, מתי, ליה — ליו; מתיא, כיו, כיוז — מיז — מיס.

<sup>2</sup> לוקאס, כינ, מיו.

<sup>3</sup> תהלים, ליא, וי.

<sup>4</sup> מארקוס, מתי, מיב; לוקאס, כינ, ניד.

לא תלין נבלתו; ובפרט כשהיה אדם חשוב משתדל בדבר. ובכן פונה אחד מזקני-הסנהדרין, יוסף מן הרמתיים או יוסף הרמתי, שלדברי האיוונגליונים, היה, מצפה אף הוא למלכות-שדי<sup>1</sup>, אפשר, על-פי השתדלותם של התלמידים, אל פילאטוס בבקשה, שימסור לו את גופתו של ישו. פילאטוס השתומם על מהירות-מיתתו של ישו ובקש לאשר אותה על-ידי שר-המאה, שמלא אחר פקודת-הצליבה. שר-המאה אשר את הדבר — ופילאטוס נתן את גופתו של ישו מתנה ליוסף הרמתי, שהיה, כנראה, אדם חשוב בירושלים. יוסף קנה תכריכים (סדין), עטף בהם את הגופה ונתן אותה בקבר הצוב בסלע, כמו שנשארו הרבה כמותם בירושלים עד ימינו אלה. הן אמנם, על-פי דין-המשנה<sup>2</sup>, אין קוברים הרוני בית-דין בקברים פרטיים, אלא בבתי-קברות מיוחדים של בית-דין דוקא; אבל ישו הרי לא הרוג-בית-דין, אלא הרוג-מלכות<sup>3</sup>, והשעה היתה שעת-הדחק. — על-פתיח הקבר גללו אבן כבדה, כמו שאנו רואים בכמה וכמה ממערות-הקברים בארץ-ישראל עוד כיום (למשל, במערת מלכיה-בית-הדייב, שנקראת כפי היהודים במעות בשם מערת כלבא שבועי). ובכן, נסתם הגולל<sup>4</sup>. תולדותיו של ישו באו עד קצו. מכאן ואילך מתחילות תולדותיה של הנצרות.

<sup>1</sup> כך אומרים מארקוס, מתי, מיג, ולוקאס, כיג, נ'—ניא. לדברי מתיא (כ"ז, נ"ז), היה "מתלמידי-ישו",—מה שקשה להאמין.

<sup>2</sup> משנה, סנהדרין, פ"ה, מ"ה.

<sup>3</sup> "הרוג-מלכות אין מונעים מהם כל דבר" ("אבל רבתי" או "שמחות", פ"ב, ה"א).

<sup>4</sup> מועד קטן, כ"ז, ע"א; שבת, קכ"ב ע"ב. וחשובה לעניינו ברייתא זו: "מעשה בבית-דין ביהודה באחד, שמת ערב פסחים והלכו וקברו [אותו], ונכנסו האנשים וקשרו את החבל בגולל; משכו האנשים מכוון ונכנסו הנשים וקברו, והלכו האנשים ועשו פסחיהן לערב" (תוספתא, אהילות, ג', ט').



#### 4. סְפִירַת הַיָּה.

למראנדיה עמוקה זו יש, אפילו גוס'. אילמלא כן לא היתה הנצרות אפשרית.

תלמידות ירמיעיותיו של ישו, שתי המרימות (ולדברי לוקאס<sup>1</sup>) — גם יוחנה אשת האפיטרופוס כוזא), היו עוקבות אחר יוסף הרמתי, כדי לדעת את מקום הקבר. לבותיהן הרכים, לבות נשים גלהבות, לא יכלו להרגע. הרי לא מלאו את חובתן להצלוּב העלוב, בָּרָן וּמָרָן הנפלא. ובכן התכוננו מרחוק אל מקום קברו וחשבו, שמייד אחר השבת, שבה חל יום־שוב ראשון של פסח (השעה כבר היתה מאוחרת, והגליליים לא היו עושים מלאכה גם בערב פסח, כאמור), תקנינה סמים ריקנים ותסוכנה בהם את גופו המלא פצעים. כפי הנראה, היה מנהג כזה בישראל; סכין ומדיחין את המת בשבת<sup>2</sup>, אומרת המשנה<sup>3</sup>. בזה חשבו להראות סימני־חבה למת היקר להן. בשבת אי־אפשר להן לעשות כך מפני שקשה להסיר את הגולל<sup>4</sup> — והרי זו מלאכה בשבת; ואף אין מקה וממכר בשבת ויום־שוב (על־כן אומר לוקאס<sup>5</sup>), שהכינו את הסמים בערב שבת). — ביום הראשון בשבת השכימו שתי המרימות והלכו אל הקבר, ולפי מארקוס<sup>6</sup>, גָּלוּתָה אליהן גם שלומית (בלוקאס באה יוחנה במקום שלומית). הן דאגו לכך, שמא לא יהא בכחן להסיר את הגולל<sup>7</sup> הכבד מעל פתח הקבר. אבל לתמהונן — האבן נגולה מאליה והקבר ריק, ובחור עוטה בנד לבן (מלאך) יושב בקרבתו ואומר להן, שישו קם ואינו כאן, ומבקש אותן לומר לתלמידיו, שהוא הולך לפניהם הגלילה ושם יראוהו, כמו שאמר להם. הן נבהלו מאד, כי אָחֶזוֹן רַעְדָה וְהַתְּפַעְלוֹת (τρόμος καὶ ἔκστασις) — ובכן, אָקְסַטַּאסָה<sup>8</sup> ממש<sup>9</sup>), — ומהרו לנוס מן הקבר, ולא הגידו דבר לאיש, כי יָבֵאוּ. עד כאן מארקוס, ובשנויים קלים — גם מתיא ולוקאס. מכאן ואילך אין

<sup>1</sup> לוקאס, כ"ד, י"י.

<sup>2</sup> משנה, שבת, פכ"ג, מ"ה.

<sup>3</sup> לוקאס, כ"ג, נ"ד—נ"ו.

<sup>4</sup> מארקוס, מ"ו, א'.

לנו במארקוס (מן ט"ז, ט' ועד סוף הספר) אלא הוספה מאוחרת. כשם שלא הרכה מארקוס לספר נפלאות בדבר לידתו של ישו, כך לא הרכה להפליא בספורת-חיתו.

מתיא<sup>1</sup>) יודע לספר, להפך, שהנשים מרים המגדלית ומרים האחרת רצו, בשמחה גדולה<sup>2</sup> כדי לספר לתלמידים, שהקבר ריק ושלא נראה להן — ובדרך הן רואות את ישו עצמו, שחוזר לפניהן על דברי-המלאך. וכדי לבאר, מפני-מה היה הקבר ריק, מספר מתיא ספור שלם, שאינו אצל שום איוונגליוני: „ראשי-הכהנים והפרושים אמרו בשבת אל פילאטוס, שישו ה'מסית' אמר בחייו, שיקום לאחר שלשה ימים לתחייה; וכדי שלא יבאו התלמידים ויגנבו את גופתו ויאמרו, שקם מעם המתים, ותהיה התרמית האחרונה רעה מן הראשונה, מן הראוי, שיעמדו אנשי-משמר על-יד הקבר ופי-הקבר יחתם בחותמם. פילאטוס הסכים לכך. וביום הראשון בשבת ספרו אנשים מן המשמר לראשי-הכהנים, את כל הנעשה“; ואז נועצו הכהנים עם הזקנים ונתנו מטון הרבה להחילים כדי שיאמרו, שתלמידיו של ישו גנבו את גופתו בלילה, בשעה שהחילים היו ישנים. ואם יכעס פילאטוס, יפייסוהו הם, ראשי-הכהנים והזקנים. החילים, נטלו את המטון ועשו כאשר שמו (ראשי-הכהנים והזקנים) בפיהם, ותצא השמועה הזאת בין היהודים עד היום הזה“<sup>2</sup>).

שמועה כזו יש באמת בתולדות-ישו; וכמה שנאחר את מתיא, הרי זו שמועה קדומה. יש מחכמי-הנוצרים, שמשערים, שהיהודים נטלו בלילה את גופתו של ישו וקברוה במקום אחר, בלתי-ידוע, כדי שלא יעשה הקבר החצוב בסלע מקום של קדושה. אבל חשש כזה לא היה יכול לעלות באותו זמן על הרעת: „משיח צלוב“, קללת אלהים תלוי, היה בעיני-היהודים דבר משונה כל-יך, עד שלא יכלו אף לשער, שימצא מי שיעריץ את קברו. ואולם שהתלמידים גנבו את גופתו נס-כן קשה לשער. הם היו נבוכים כל-יך ונבהלים כל-יך לאחר המיתה המשונה של משיחם, עד שבימים הראשונים לאחר הצליבה לא היו מעזים להוציא את המת הנערץ מקברו. ואילו היו עושים כך בלילה בכוונה מכוונת כדי לומר למחר, שישו קם לתחייה, הרי מוכרחים היינו לומר, שכל אמונתם

<sup>1</sup> מתיא, כיה, ח'.

<sup>2</sup> מתיא, כיה, סיב—סיו, וכיה, יא—סיו.

בימים הבאים לא היתה אלא אונאה ואחיות־עניים; וזהו דבר שאי־אפשר. אין דת של מיליוני בני־אדם נבראת על־ידי רמאות מכוונת. על־כרחנו אנו אומרים, שיוסף הרמתי, זה שמערת־הקבר החצובה בסלע היתה שלו, מצא לבלתי־נכון, ש"צלוב" ישאר בקברות־אבותיו, שהרי אך מתיא<sup>1</sup>) ודע, שהקבר היה חדש ובשביל ישו, לשמו, נחצב בסלע, כראוי למשיח (כמו שהעיר, שרכב עליו ישו, היה עיר, שלא רכב עליו שום אדם). ולפיכך הוציא יוסף הרמתי את גופתו של ישו בחשאי במוצאי־שבת וקבר אותה בקבר בלתי־ידוע; ומאחר שלפי האיוונגליונים היה גם יוסף הרמתי מ"תלמיד־ישו" או, מצפה למלכות־שדי, הרי יש מקצת אמת בשמועה, שהפיצו היהודים. בעיקר היא בדות בכוונה רעה של מתנגדים ואויבים, שלא יכלו לבאר לעצמם את ה"נס".

מה שהנשים הלכו לסוך את גופתו של ישו מוכיח, שלא הן ולא שאר תלמידיו צפו לתחיתו ושהוא לא הניד מראש, שיקום לתחיה. כבר ראינו, שלפי מארקוס, העתיק שבאיוונגליונים, וְכֵּן אֵת הַנְּשִׁים לספר, שמצאו את הקבר ריק ושנגלה להן מלאך. צריך לזכור גם זה, שבין הנשים, שראו את המלאך, היתה מרים המגדלית, ש"ישו גרש ממנה שבעה שדים"<sup>2</sup>), כלומר, אשה היסטורית עד לשגעון<sup>3</sup>). סוף־סוף ודאי לא התאפקה וספרה מה שראתה. אז זכרו השליחים, ושמועון סטרוס בראשם, את דברי־ישו, ש"לך לפנייהם הגלילה". יהודה איש־קריית נפרד מהם, כמובן. לפי מתיא<sup>4</sup>), נתחרט על בניתו, החזיר את שלשים הכסף, שקבל בשכרה, ו"תנק", כאחיתופל בשעתו. ואולם, לפי ידיעה אחרת<sup>5</sup>), מת במיתה משונה בידי־שמים ולא אָבַד את עצמו לדעת כלל. שאר אחד־עשר התלמידים הולכים, אל הגליל, אל ההר, אשר אמר להם ישו<sup>6</sup>), — ובכן קבע להם ישו אפילו מקום מיוחד, שבו יתראה עמם, כמובן, בחיים, שהרי אמר להם, שעכשיו, בהבדל מן הזמן, ששָׁלַחְם בתור שליחים מכפר־נחום, יש להם צורך בכים ותרמיל, ואפילו בחרב<sup>7</sup>). אבל מאחר שמת ומאחר שהנשים סוף־סוף ספרו להם

<sup>1</sup> שם, כיו, ט.

<sup>2</sup> לוקאס, ח"י, ב', <sup>3</sup> השווה: מתיא, י"ב, מ"ה. <sup>4</sup> שם, כיו, ג'—ו'.

<sup>5</sup> מעשׂו־השליחים, א', י"ח.

<sup>6</sup> מתיא, כ"ח, מ"ו.

<sup>7</sup> לוקאס, כ"ב, ל"ח—ל"ח.

את החזון, שהבריק לפניו כלפני פוילוס בשעתו, הם רואים אותו—  
 ופטרס לראשונה — בגליל, בהר המיועד, נסֶכֶן בחזון: כל הדרשה של  
 ישו בסוף מתיא מאוחרת היא הרבה וכולה ערוכה ברוחו של פוילוס.  
 לוקאס (וכן גם יוחנן) אינו יודע משום התגלות בגליל; ולעומת זה  
 יודע הוא לספר, שפטרס מהר ללכת אל הקבר ולא מצא שם אלא  
 את התכריכים; ואחר־כך הוא מספר מעשה נאה על שנים מן התלמידים,  
 שהלכו מירושלים לעמאוס<sup>1</sup>, ופגעו בדרך באדם אחד, שבאר והוכיח  
 להם מתורת־משה ומן הנביאים, שיסוריו של ישו הם אות ומופת על  
 משיחתו. וכשקברו אל ה"כפר" (כלומר, לעמאוס) ועל־פי בקשתם סר  
 אותו אדם עמהם למעונם והסב עמהם, הכירו על־פי בציעת־הלחם, שישו  
 הוא—ומיד נעלם. ואחר־כך נתגלה שנית והם, נבהלו והשובו, כי רוח  
 הם רואים; ואולם הוא בקש מהם למשש את ידיו ואת רגליו, כי רוח  
 אין לו בשר ועצמות, וגם אכל עמהם, חתיכת דג צלוי, ואף, הולכים  
 אל טחון לעיר עד בית־עניא<sup>2</sup>, ויוחנן<sup>3</sup> הוסיף ספורים נאים על ספור  
 זה של לוקאס, וכיחוד את האגדה על תומא (דיד'מוס) מחוסר־  
 האמונה, שאמר, שלא יאמין עד שיראה בידו של ישו את, רושם  
 המסמרות וישים את אצבעו במקום, המסמרות<sup>4</sup>; מה שמוכיח, שאפילו  
 בין השליחים היו מתחילה בלתי־מאמינים בתחיתו של ישו: בפירוש  
 נאמר במתיא<sup>5</sup>: ויש מהם שנכתפקו בדבר.

אכן, אף כאן אי־אפשר לחשוב, שהיתה כאן רמאות מכוונת: אין  
 אמונה רוחת בין מיליוני בני־אדם במשך תשע־עשרה מאות שנה  
 מתכוננת על רמאות. אחדים מן הגליליים הנלהבים ראו באמת את רבם  
 ומשיחם בחזון, שהחזון היה רוחני ולא גופני — יש לראות מדבריו של  
 פוילוס, שמְשָׁנָה את חזיונותיהם של פטרס ויעקב ושאר השליחים,  
 ועוד, אל חזונו שלו<sup>6</sup>; ואולם בנוגע לחזונו שלו הרי יודעים אנו

<sup>1</sup> ש"עמאוס" זו אינה עמאוס-ניקומוליס הקרובה ללוד, אלא מקום קרוב  
 לירושלים, אפסר — מוצא-קולונייה, עיינן: Schürer, I<sup>4</sup>, 640—642, Anm. 142; II<sup>4</sup>, 232, Anm. 36.

<sup>2</sup> לוקאס, כ"ד—י"ב עד סוף הספר. <sup>3</sup> יוחנן, כ"י, וההוספה כ"א.

<sup>4</sup> שם, כ"י, כ"ד—כ"ט.

<sup>5</sup> מתיא, כ"ח, י"ז.

<sup>6</sup> אנרת אי אל הקורניתיים, ט"ו, ה'—ח'.



מתוך הציור של מעשה השליחים<sup>1</sup>) ומתוך דברי-עצמו<sup>2</sup>, שראה לא מראה של בשר-ודם, אלא, אור נולד, „מראה שמימי“ (σὺργάνιος) (ὄπτασία), ושהאלהים, גילה את בנו בתוכו“ (ἀποκαλύψαι τὸν υἱόν); ובכן אף החזון של התלמידים, שקדמו לפוילוס ושפוילוס מדמה אותם לחזיונו שלו בהחלט, כאמור, היה חזון ברוח — ולא יותר. — וחזון כזה נעשה יסוד לנצרות כולה. הוא הוא עדות נאמנת על תחיתו של ישו ועל משיחתו ועל קרבתה של מלכות-השמים, ובלעדיו אפשר שהיה זכרו של ישו משתכח לגמרו או היה משתמר אך בקובץ של אמרי-מוסר נעלים בצירוף כמה וכמה ספורי-נפלאות — ולא יותר.

כלום יכול היה הרוב הגדול של האומה הישראלית להניח ביסוד-אמונתו אבן-סנה כזו? —

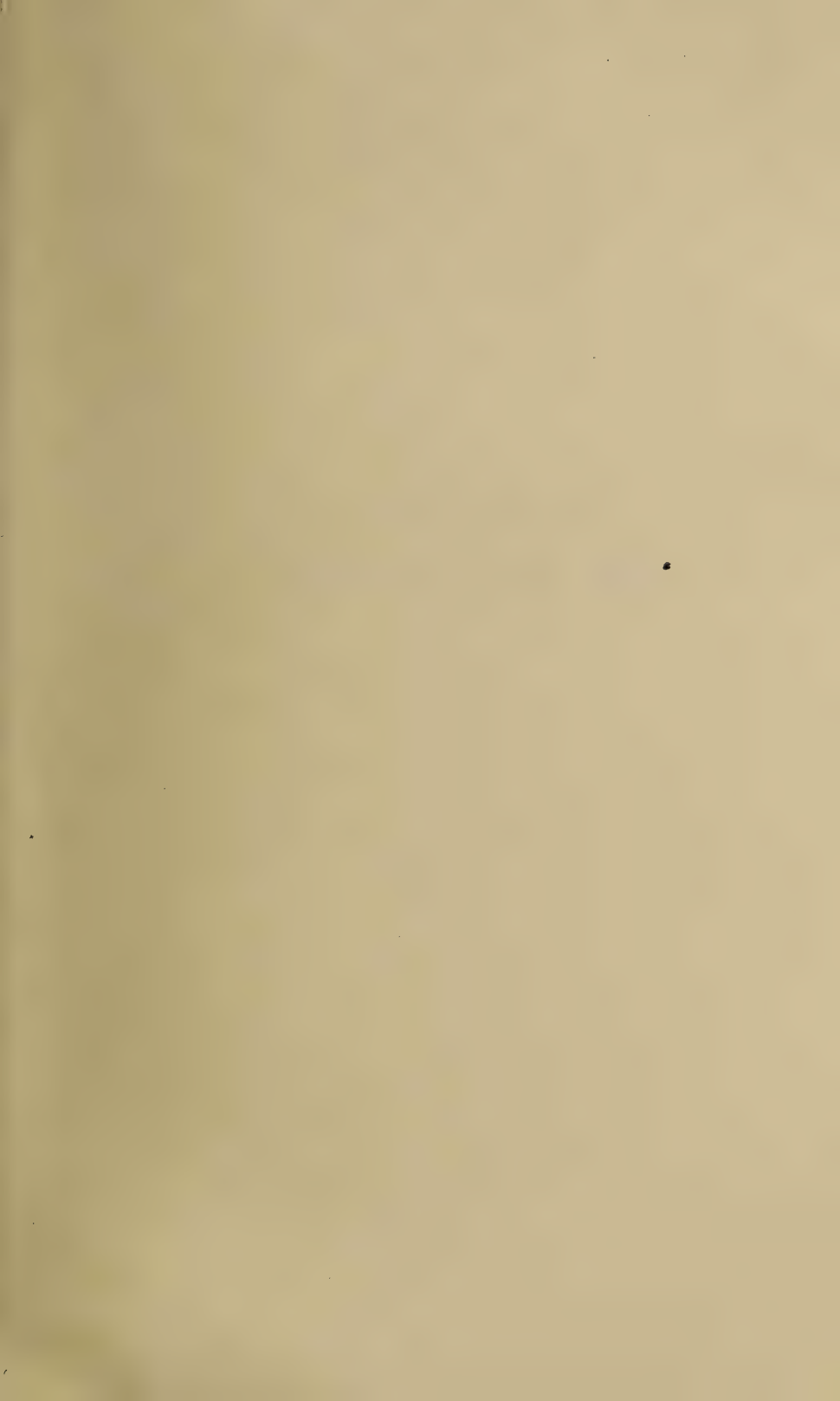
<sup>1</sup> מעשי-השליחים, ט"ו, ג'.

<sup>2</sup> שם, כ"ה י"ט.

<sup>3</sup> אגרת אל הגאלאטיות, א', ט"ז.



ספר שמיני:  
תורתו של ישו.





## א. הַעֲרָה כְּלֵלִית.

ישו לא היה פילוסוף ממציא שיטה עיונית חדשה. כנביא־ישראל וכחמיו בימי־התלמוד ולאחריו עד תקופת־ספרד, היה אף הוא מביע רעיונות דתיים ומוסריים על דרך־ההזדמנות, בקשור מהודק עם החיים. קרה איזה מקרה, אירע איזה מאורע—וישו משתמש בו כדי להוציא ממנו מסקנות דתיות־מוסריות. ורק לעתים רחוקות היה מטיף מוסר לשם מוסר וחורו רעיונות ואמרים ופתגמים בדרך סתמית, כ־משלי' בן־סירא או כדברי־האגדה הנאמרים לשם־עצמם של בעלי התלמוד והמדרש. מאַרְקוֹס יודע מישו כמעט רק אמרים מקושרים במאורעות; אך לפני מתיא היה קובץ של „שיחות“ (לוגיה), שנתן אותן בקבוצות קטנות או גדולות, בתור ענינים עומדים בפני עצמם (דרשת־ההר, הדרשה נגד הפרושים, ועוד). ולוקאס דומה בנידון זה במקצת למאַרְקוֹס ובמקצת למתיא. ולפיכך, כשהוצעו בחבור הנוכחי תולדותיו של ישו באריכות ובפרטות, באו ביחד עמהן ממילא גם רובי תורתו של ישו. וכאן, בספר האחרון של החבור, לא אצטרך לחזור באריכות על כל מה שהורה ישו, אלא אך אתן כאַרְאָקטריסטיקה קצרה מעיקרי־תורתו, שכבר נגעתי בהם ב־ספרים' הקודמים של חבור זה, ואוסיף מה שלא בא עוד קודם לכן. ולפיכך אל יתפלא הקורא, אם מצד אחד, יהא נראה לו, שהדברים על תורתו של ישו קצרים הם לעומת הידיעות הביאוגראפיות המפורטות, ומצד שני, ימצא ב־ספרי האחרון של החבור חזרה על כמה וכמה דברים, שכבר נגעו בהם ה־ספרים' הקודמים שלו. כל זה מונח בסבע־הדברים — בתכונתה של תורת־ישו. תכונה זו הכריחה את רוב כותבי תולדות־ישו להבליע את תורתו בתוך תולדותיו, בלא שיקדישו לזו מקום מיוחד. תכליתו של חבור זה—לתת לא רק את תולדותיו של ישו, אלא גם לבאר, מפני־מה לא נתקבלה תורתו באומה הישראלית, שיצא ממנה — מחייבת להקדיש לתורתו, ספר' מיוחד. אבל לא היה צורך בדבר להאריך בזה לאחר שתולדותיו באו בפרטות יתרה וכללו את רובי־תורתו. על מה שיש להצטער הוא—שב־ספר' זה קשה להשאר בנבול המדע הסהור, כבכל שאר ספרים' החבור הנוכחי. כאן קשה להמנע מדברי־פולמוס ועיונים כלליים. טבע־הענין מחשיב שני דברים אלה ולא אהבת הנצוח וההתפלספות הביאתם לכאן.

## 2. יהדותו של ישו.

יוליוס ווילהלמין, ששנאה כבושה יש בכל מה שפרסם על היהדות הפרושית והתנאית ואפילו הנבואית, אף-על-פי-כן כתב את הדברים הנועזים הללו: ישו לא היה נוצרי, אלא היה יהודי. הוא לא הכריז אמונה חדשה, אלא הורה לעשות את רצון-האל. ורצון-האל נמצא לדעתו, פְּלִדְעַת־היהודים, בתורה ובשאר כתבי-הקודש, שנמנו עליה<sup>1</sup>). ואיך יכולה היתה להיות אחרת, אם את כל ידיעותיו ואת כל השקפותיו שאב ישו מכתבי-הקודש, ולכל היותר, גם מאחדים מן הספרים הגנוזים והחיזונים הארצישראליים ומן האגדה המדרשית הארצישראלית, שכבר היתה אז רוֹנֶחֶת באומה בעל-פה ובצורתה הקדומה?— צריך לזכור תמיד: הנצרות היא פרי זיווגן של הדת הישראלית והפילוסופיה היוונית; ולפיכך אין להבינה בלא ידיעת הספרות היהודית-היוונית (האלכסנדרונית) ובלא הכרת התרבות היוונית-הרומית של התקופה כולה. ואולם ישו הנוצרי הוא אך פרי ארץ-ישראל בלבד, פרי היהדות הטהורה, בלא שום תערובת נכרית. למרות מה שהיו גויים הרבה בגליל, לא הושפע ישו מהם כלל. הרי הגליל היה באותו זמן ובזמן הקרוב לו מעוז ומשגב להפסריונות היהודית היותר נלהבת. ישו דבר ארמית ואין שום זכר לדבר, שידע יוונית. אף רושם ברור אחד מהשפעת הספרות היוונית אין בדבריו. את כולה, בלא שום עודף, יש לבאר על-ידי היהדות — המקראית והפרושית — של זמנו.

ואמנם, למרות מה שהאיוונגליונים שבידינו כולם — אף הקדומים שבהם — נתחברו בשעה שכבר היתה הכנסיה הנוצרית מלאה וממולאה אליליים מכל האומות, עדיין בולט ויוצא מתוך האיוונגליונים, שישו אף לא הלם להיות נביא או משיח לגויים. יש בו אותו הנאון הלאומי (אתה בחרתנו) ואותה, התכווצות הלאומית (הסיפאראטיסטוס), שנשבתם מרכיבים הנוצרים של ימיהבינים ושל עכשיו לגנות את היהודים. את

<sup>1</sup> עיין: J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien,

Berlin 1905, S. 113.

המצורע, ישנרפא על-ידו, מצוה ישו להראות לפני הכהן ולהביא קרבן במקדש, כמו שצוה משה<sup>(1)</sup>. וכמו-כן הוא מצוה בכלל להקריב את הקרבן שנתחייב אדם, אלא שאם עלב את חברו לא יקריב את הקרבן עד שיכצוה את חברו<sup>(2)</sup>. הוא אינו מתנגד לצום ולתפלה, אלא שהוא דורש לעשות זאת בלא התהדרות והתנדרות<sup>(3)</sup>. כשהוא מתנגד לנירושי-אשה בכלל והתלמידים שואלים אותו: ולמה צוה משה לתת לאשה ספר-כריתות ולשלחה? — אינו משיב, שבא לעקור דבר מתורת-משה, אלא אומר: מפני קשי-לבכם כתב לכם משה את המצוה הזאת<sup>(4)</sup> — ממט מה שהמליץ הרמב"ם על הקרבנות. — והוא עצמו מקיים את כל המצוות המעשיות כיהודי גמור. הוא לובש ציציות: האשה הזבה דם תופסת את *Kράσπεδον τοῦ ἱματίου αὐτοῦ*<sup>(5)</sup>; ואולם, כרספדין<sup>(6)</sup> הוא תרגום עומד — ארמי ויווני — של מלת, ציצית<sup>(7)</sup> ושל מלת, כנף<sup>(8)</sup>. הוא עולה לרגל לחג המצות, עורך את הסדר, מברך על הלחם והמצות ובוצע אותם ומקדש על היין, אוכל את הפסח, מטביל מיני ירקות בחרוסת ושותה ארבע כוסות וגומר את ההלל. על תלמידיו מתאוננים, שאינם שומרים את השבת כהלכתה ומזולזלים הם בנסילת-ידיים; הוא עצמו ודאי נזהר גם כאלה. כשהוא שולח את השליחים לכשר את ביאת-המשיח ואת קרבנתה של מלכות-השמים, הוא אומר להם: אל דרך הגויים אל תלכו ואל עיר השומרונים אל תבואו. לכו אל הצאן האובדות אשר לבית-ישראל<sup>(9)</sup>. אך פעם אחת הוא מרפא נכרית: את בתה של האשה הכנענית<sup>(10)</sup>; רפוי עבדו של שרהמאה בכפר-נהום<sup>(11)</sup> לא בא במארקוס, ובכן הוא מוטל בספק. אבל לכנענית זו אמר ישו את הדברים הקשים, שאף אזניו של היהודי היותר לאומי נכוות בהם: לא טוב לקחת את לחם הבנים ולהשליכו ללבלבלים<sup>(12)</sup>. ולפי מתיא<sup>(13)</sup>, חזר אז על הדברים, שדבר אל

(1) מארקוס, א', מ"ד; מתיא, ח"י, ד'; לוקאס, ח"י, י"ד.

(2) מתיא, ח"י, כ"ג — כ"ד. (3) שם, ו"י, ה' — ו"י ומ"ז — י"ח.

(4) מארקוס, ו"י, ח'; מתיא, י"ט, ח"י.

(5) מארקוס, ו"י, נ"ז; מתיא, מ"י, כ"ג; לוקאס, ח"י, מ"ד.

(6) עיין קוהוט, "ערוך השלם", IV, 364, ערך "כרספד[א]".

(7) מתיא, ו"י, ה' — ו"י.

(8) מארקוס, ז"י, כ"ד — ל'.

(9) מתיא, ח"י, ה' — י"ג; לוקאס, ז"י, כ"י — י"י.

(10) מתיא, מ"ז, כ"ד.

השליחים: לא שולחתי בלתי אל הצאן האובדות אשר לבית-ישראל.—  
 כנוי וכמוכס<sup>1</sup> הם לו השמות-של-גנאי היותר קשים; וה"גויים" אינם  
 מתפללים, אלא, מפפפטים<sup>2</sup> הם<sup>3</sup>. כל-כך, שובניסטי<sup>4</sup> הוא ישו היהודי,  
 וכל-כך היה רחוק מן ההשקפה המאוחרת, שהוא בן-אלהים וצורה אחת  
 משלש הצורות של האלהות, עד שכשפנה אליו אחד בכטוי: רבי  
 הטוב, אמר לו ישו: מדוע קראת לי, טוב? — אין טוב אלא  
 אחד — האלהים<sup>5</sup>; ורק מתיא הרגיש בנגוד, שיש כאן אל הנצרות  
 של זמנו, ושנה את השאלה ואת התשובה: רבי, מה הטוב, אשר  
 אעשה וכו', וישו משיב: מה זה תשאלני על הטוב? — אין  
 טוב אלא אחד — האלהים. סוף התשובה אינו מתאים כאן לתחלתה.—  
 ועל שאלתו של אדם זה: איך לנחול חיי-עולם?—הוא משיב: הן  
 ידעת את המצוות: לא תנאף, לא תרצה, לא תגנוב, לא תענה עד-  
 שקר, לא תעשוק, כבד את אביך ואת אמך.—מה שראוי לתשומת-לב  
 בזה הוא: שישו הוציא מ"עשרת הדברות" את המצוות שבין אדם למקום  
 ("אנכי", "לא יהיה לך", "לא תשא" וזכור את יום השבת) והכניס מצוה  
 שבין אדם לחברו, "לא תעשוק" (אפשר, "לא תחמוד").—וכשאומר אותו  
 אדם: רבי, את כל אלה שמרתי מנעורי, הביט בו ישו ויאבהו<sup>4</sup>.  
 כלומר: השקפתו של ישו מתאמת לזו של הכשרים שבבני-עמו ומיוסדת  
 עד התורה. יתר על כן: אחד מן הסופרים שואל את ישו: מה היא  
 הראשונה לכל המצוות?—וישו משיב: "שמע, ישראל, ה' אלהינו, ה'  
 אחד, ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך וגו', היא המצוה  
 הראשונה, והשניה הדומה לה: ואהבת לרעך כמוך, ואין מצוה גדולה  
 מאלו. כלומר: הוא משיב כמעט את תשובותיהם של הלל ור' עקיבה  
 על שאלה מעין זו. ועל זה אומר הסופר לישו: אמנם, רבי, יפה  
 דברת, כי אלהים אחד ואין עוד מלבדו, ולאחוב אותו בכל לב  
 ובכל נפש וגו' ולאחוב את הרע כנפשך גדולה היא מכל העולות  
 והזבחים. ואז אמר ישו לו, להסופר, שהאיוונגליונים עשוהו, ביחד עם  
 הפרושים, סמל ה"חנופה" וה"צביעות": לא רחוק אתה ממלכות-שדי<sup>5</sup>.  
 ובכן—הסופרים והפרושים לא היו רחוקים כל-כך מהשקפותיו, למרות מה

<sup>1</sup> שם, י"ה, י"ז. <sup>2</sup> שם, ו', ז'.

<sup>3</sup> מארקוס, י"י, י"ה; לוקאס, י"ז, י"ט.

<sup>4</sup> מארקוס, י"י, י"ז—כ"א. <sup>5</sup> שם, י"ב, כ"ח—ל"ד.



שהיה מתנפל עליהם בדרך כלל (אמנם, במדה פחותה הרבה מזו שלפנינו באיוונגליונים). ואולם, אף להתנפלות זו על הפרושים, שמתיא (כ'ג) לקט וקבץ אותה ממיטרות-מיטרות שונות, שנאמרו בזמנים שונים ובהזדמנויות שונות ושצדקו ביחס אל הגרועים שבפרושים (מכת-פרושים' בתלמוד) ולא צדקו ביחס אל הפרושים בכלל, — מקדים ישו הקדמה מצוינת זו: הסופרים והפרושים יושבים על כסא-משה (כלומר, ממשיכים את תורת-משה ומסגלים אותה לצרכי-הזמן<sup>1</sup>). לכן כל אשר יאמרו לכם שמרו ועשו. רק השמרו מעשות כמעשיהם, כי אומרים הם ואינם עושים<sup>2</sup>). הדברים האחרונים ניתנים להאמר ביחס אל טובי הכתות ומבחר בני-האדם: נאה דורשים ולא נאה מקיימים' הם גם בתלמוד<sup>3</sup> עוברי עבירה חמורה: נאים הדברים כשהם יוצאים מפי עושיהם: יש נאה דורש ונאה מקיים, בן-עזאי נאה דורש ואינו נאה מקיים<sup>4</sup>). אף על טולסטוי, הענק המוסרי שבדורנו, היו קובלים, שהוא נאה דורש לבטול-הנכסים ואינו נאה מקיים כשהוא יושב בכפר-אחוזתו. וכי מפני כן בטלה חשיבות-תורתו של טולסטוי? וכלום יש לך תורה בעולם — והנצרות בראש ובראשונה —, שלא נסתרסה ברבות הימים על-ידי מחזיקיה ושרוכה המכריע לא נעשה נאה דורש ואינו נאה מקיים?

אבל היחס החיובי של ישו אל היהדות, הנבואית והפרושית כאחת, נתבאר בפסקה הידועה של הדרשה המכונה, דרשת-ההר<sup>5</sup>, שכאמור, אינה אלא קבוץ מיטרות בודדות, שבמאָרקום ובלוקאָם הן מפוררות על פני כל פרקי האיוונגליון ובמתיא נתאחדו באופן מלאכותי לדרשה אחת: אַל תדמו, שבאתי לבטל את התורה או את דברי-הנביאים: לא באתי לבטל אלא לקיים' (או, בצורה הארמית שבתלמוד<sup>6</sup>): אַנא לא למפחת מן אורייתא דמשה אתיתי ולא [אלא]

<sup>1</sup> ר' ש קרויס שיער (במאמרו החשוב מאד: "הקיסר הדריינוס — הראשון לחוקרי הארץ", "השלח", כרך ל"ט, עמ' 430), שבבחי-הכנסיות היה כאמת "כסא-משה". שהסופרים והפרושים היו יושבים עליו. והשערה זו נתאמתה כנראה, על-ידי הכסא, שמצא דיר נ' סלושץ בחפירותיו בבית-הכנסת שבשבריה (עיון "קובץ החברה לחקירת ארץ-ישראל", ספר א', תל-אביב תרפ"א, עמ' 36).

<sup>2</sup> מתיא, כ"ג, ב'—ג'.

<sup>3</sup> חגיגה, י"ד ע"ב (רכן יוחנן בן זכאי); יבמות, ס"ג ע"ב.

<sup>4</sup> תוספתא, יבמות, ח', ד' (קרוב לסוף הפרק).

<sup>5</sup> שבת, קס"ז ע"ב.

לאוסופי על אורייתא דמשה אתיתי'. כי אמר אני לכם: עד כי יעברו השמים והארץ לא תעבור יו"ד אחת או קוץ אחד (1) מן התורה עד שיקוים הכל<sup>2</sup>. לכן האיש, שיבטל אחת מן המצוות הקטנות האלו וילמד את בני־האדם לעשות כמותו, קמן יקרא לו במלכות־השמים, ואשר יעשה וילמד אותן (שגם אחרים יעשו ויקיימו אותן), לזה גדול יקרא במלכות־השמים<sup>3</sup>. ואחר־כך באו שם דברים, שהם הוסיפו על תורת משה והנביאים, כדי שתהיה צדקת תלמידיו של ישו מרובה מצדקת הסופרים והפרושים, שהרי בלא זה, לא יבואו במלכות־השמים<sup>4</sup>. ישו אך מתרעם על אלה, שבעיניהם חשובות המצוות המעשיות מן המצוות המוסריות, אבל חלילה לו לבטל את הראשונות: אוי לכם, הפרושים המעשרים את המינתה ואת הפיגם ואת כל הירק ומניחים את המשפט ואת אהבת־האלהים, ועליכם לעשות את אלה ולא להניח גם את אלה<sup>5</sup>. פסוק זה, שנא גם במתיא<sup>6</sup> בשנוי־צורה קצת, מעיד כאלפי עדים, שמעולם לא חשב ישו לבטל את התורה—ואפילו אך את המצוות המעשיות שבה—ולחדש תורה משלו. אבל לא רק מתוך כתובים שבאיוונגליונים יש לנו להוציא, שישו היה ונשאר יהודי במובן היחס החיובי להתורה בכללה. יש עדות היסטורית ממשית, שאין להזימה. די לקרוא בעיון את, מעשייה־שליחים<sup>7</sup> כדי להנכה, שכל השליחים כולם מקיימים את המצוות המעשיות, מבקרים בבית־המקדש, משלמים שם את נדריהם ובכלל מתנהגים כיהודים גמורים. שמעון כיפא־פטרוס, הסלע של חברת־ישו (אפילו אם לא נגרום את המלות: ועל סלע זה אבנה את עדתי'—*ἐκκλησία*—שהן הסרות במתיא, ט"ז, י"ח, נוסח אפרים הסורי), התנגד זמן מרובה למאכלות אסורים ולקבלת אליליים אל הקהלה המשיחית הראשונה—ופוילוס נלחם בו על זה וקורא בשביל כך לו ולהברודבדעה בשם, אחיה־שקר<sup>7</sup>. ויעקב, אחיה־האדון, שאמנם נתחבר אל השליחים אך לאחר ההצלכות, היה יהודי אדוק בדת־ישראל, ששנה בה רק דבר אחד: במקום לצפות למשיח לעתיד־

(1) מנחות. כיט ע"א וליד ע"א; השוה: שמיר, פ"ז; ויקרי, פ"ט; שהש"ר, עה"כ: ראשו כחם פ"ז.

(2) השוה: לוקאס, ט"ז, י"ז.

(3) מתיא, ה', י"ז—י"ט. (4) שם, שם, כ'—כ"ח.

(5) לוקאס, י"א, כ"ב. (6) מתיא, כ"ג, כ"ג.

(7) עיין מעשייה־שליחים, י"י, י"א וט"ו; אל הנאלמטיים, פ"ב כולה ועוד.

לבוא, האמין, שהמשיח כבר בא בדמות־ישו, — יעקב זה כותב: ב'אגרתו', שכבר העיד עליה יוסף הלוי, שהיתה יכולה להכתב על־ידי תנא: אדם, שיקיים את כל התורה כולה ויבשל באחת ממצוותיה, נדון על כולו' 1). ובכן הוא מחמיר יותר מן הפרושים. ושכלל חשבו הנוצרים הראשונים, שכל הבשורה של מלכות־שמים לא באה אלא בשביל היהודים—דבר זה יש לראות ממה שלא שאפו להפיץ את תורתו של ישו בין הגויים במשך שבע־עשרה שנה אחר הצליבה 2). אילו היה ישו אומר בפירושו: רבים יבואו ממזרח וממערב ויסבו עס בני אברהם, יצחק ויעקב במלכות־השמים; אבל בני־המלכות (היהודים) יגורשו אל החושך החיצון; שם תהיה היללה וחרוק־השנים' 3),—אילו היה ישו אומר דברים כאלה וכיוצא באלה, היה הדבר מן הנמנעות, שבמשך שבע־עשרה שנה לא יעשה כמעט שום דבר בנידון זה ולא היה פוילוס מצטרך להלחם בשמעון־פטרס וביעקב אחי־האדון על בטול המצוות המעשיות ומבילת־הערלים. ישו היה ונשאר יהודי עד נשימתו האחרונה וכל מגמתו לא היתה אלא לטעת את רעיון ב'את־המשיח בקרב עמו ולקרב את הקץ' על־ידי תשובה ומעשים טובים 4).

1) אגרת יעקב, ב', י"ז.

2) אל הגאלאטסים, א', י"ג—ב', י"ז.

3) מתא, ח', י"א—י"ב.

4) עיון נם-כן: B. Jacob, Jesu Stellung zum Mosaischen Gesetz, Göttingen 1893.

### 3. נגודים בין היהדות ובין תורת-ישו.

ואולם מאפס יוצא רק אפס. אילמלא היה בתורתו של ישו גם גרעין של נגוד ליהדות, אי-אפשר היה לו לפוילוס לבטל את המצוות המעשיות ולפרוץ את הגדרים היהודיים-הלאומיים בשמו של ישו. ודאי מצא בישו אילן גדול להתלות בו. ואמנם, במרוצת הרצאתן של תולדות-ישו כבר ראינו נגודים שונים בין תורת-ישו ובין תורת-הפרושים, כלומר, בין תורת-ישו ובין היהדות המסורה ואפילו הכתובה. ישו אוכל ושותה עם מוכסים וחטאים; ובכן אינו מכיר כפרישות ובדיני טומאה וטהרה אפילו במדה שכבר היו מקובלים בין תלמידי-החכמים של סוף בית שני. ישו מרפא בשבת מחלות לא-מסוכנות ומצדיק את תלמידיו, שקטפו מלילות בשבת, ובכן הוא מזלזל בשמירת-שבת. ישו מזלזל גם בנטילת-ידים, ובווכוח המסתעף מזה הוא מתיר מאכלות אסורים. ישו אינו מרבה בצומות כהפרושים ותלמידי-יוחנן. ובתשובתו על התרעומת של אלו ואלו הוא מרמו, שאין להרכיב את הישן על גבי החדש: אין אדם תופר מטלית של בגד חדש על שמלה בלה, כי, אם כן, ינתק מלויז החדש מן הבלה והקריעה תרע עוד יותר. ואין אדם נותן יין חדש בנאדות בלים, כי, אם כן, יבקע היין החדש את הנאדות והיין ישפך והנאדות יאברו; אבל יין חדש ינתן בנאדות חדשים<sup>1</sup>. השנוי צריך, איפוא, להיות עיקרי ולא חצאי ומודרג, כדרכם של הפרושים, שהיו מכניסים את שנוייהם בחזקה לתוך הכתובים, שלא נתכוונו לשנויים אלה כלל, ובלבד שלא יהיו שנוייהם, שהחיים תבעו אותם, נראים כעוקרים דבר מן התורה. שנויים זהירים כאלה, הרכבת החדש על גבי הישן, הם, לדעתו, אך תפירת טלאי על גבי טלאי, הסלֵאָת בגד ישן ובלה, ששוב אינו מחזיק את הטלאים וסופו להקרע לגמרו. חומר חדש מצטרף לצורה חדשה מעיקרה. בנגוד להתנאים, שהורו: אל תסתכל בקנקן, אלא במה שיש בו: יש קנקן חדש מלא ישן, ולהפך<sup>2</sup>, הורה

<sup>1</sup> מארקוס, ב', כ"א—כ"ב.

<sup>2</sup> אבות, פ"ד, מ"ב.



ישו, שייך חדש דורש גם קנקן חדש. ומקום מצוין אחד יש במתיא' (בנידון זה. לאחר שהשנה ישו את מלכות-השמים לאוצר טמון בשדה, שמי שידע ממציאותו ימכור כל מה שיש לו ויקנה שדה זו, או לסוחר מבקש מרגליות טובות, שמצא מרגלית יקרה ביותר, ועל-כן ימכור כל מה שיש לו ויקנה מרגלית זו, ולסוף — למכמורת, שפורשה בים והוציאה דגים ממינים שונים, ואחר-כך יושלכו המינים הרעים והפזיזים ילקטו לתוך הכלים, — אחר השוואות ברורות אלו שואל ישו את שומעיו: — מבינים אתם את כל אלה?

והם משיבים:

— הן, אדוננו.

ואז הוא אומר להם דברים מרובי-משקל אלה:

— על-כן כל סופר מלומד (משכיל) למלכות-השמים (μαθητευθεις

εις τήν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) דומה הוא לאדם בעל-בית, שמוציא מאוצרו חדשות וגם ישנות<sup>1</sup>.

הדברים ברורים. הסופרים והפרושים אף הם מאמינים במלכות-השמים; אבל הם אינם בה אלא, בעלי-בית<sup>2</sup>: אינם די תקיפים להוציא את הישן מפני החדש והם סגובים זה על גבי זה מה שעבר זמנו ומה שלא עבר, כבעל-הבית באוצר-הפציו. ואולם ישו, המלך במלכות-השמים, מלך-המשיח, רוצה לבדל את החדשות מן הישנות: את הראשונות ילקוט אל תוך כליו ואת האחרונות ישליך החוצה. ואמנם, כבר ראינו בסעיף הקודם, שאדם אחד שאל את ישו, איך לרשת חי-עולם, וישו מנה לפניו אך שש מ'עשרת הדברות<sup>3</sup> — דוקא אותן שש הדברות, שיש בהן מוסריות אנושית טהורה, בעוד שארבע הדברות, שיש בהן דתיות מעשית ידועה (אנכי, לא יהיה לך, לא תשא, וזכור את יום-השבת), לא הזכיר כלל<sup>4</sup>. ... לא להנמס מיחסים לו את ה, פתנם החיצון, שעל-פיו אמר, כשראה אדם עובד בשבת: אם יודע אתה מה שאתה עושה — אשריך, ואם אינך יודע — ארור אתה ועבריין<sup>5</sup>. כך הוא יחסו הפנימי של

<sup>1</sup> מתיא, י"ג, ס"ד—כ"ב.

<sup>2</sup> נ"א: βασιλεία.

<sup>3</sup> שם, י"ג, כ"ב.

<sup>4</sup> עיין למעלה, עמ' 398.

<sup>5</sup> הוספה ללוקאס, ו', ד"י, ס' קודמם קאנטאבריוניוס" (D). עיין: A. Resch,

ישו אל הדת היהודית המקובלת ואל מסורת-האבות. בלא הכרה ברורה, אבל מתוך שאיפה אינסטינקטיבית, הוא מבטל על-ידי משליו ומעשי-תלמידיו, שאינו גוער בהם בנויפה, ופעמים — אף על-ידי מעשי-עצמו (הרפוי בשנת שלא במקום-סכנה), על-ידי התקבלה-הנגוד שבין, נאמר לכם" (בתורה שבכתב או שבעל-פה) ובין, ואני אומר לכם", וביחוד על-ידי התנפלותו על הפרושים בכללם, באין הבדל בין טוב לרע, את השיבותן של המצוות המעשיות, עד שהן נעשות טפלות למצוות המוסריות, — טפלות עד לבטול. עד — ולא עד בכלל. את המסקנה האחרונה מדבריו לא הסיק ישו כל ימיו. הוא קיים את המצוות המעשיות — אמנם, לא בדיוקנות פרושית והקפדה יתירה — עד הלילה האחרון של חייו. מסקנה אחרונה זו — בטול המצוות המעשיות, ועל-ידי כך — פתיחת כל השערים בשביל הגויים-הערלים — הסיק פרושי אחר: שאול הטרסי, לאחר שנהפך לפוילוס. אבל אילמלא נתן ישו ידים להשקפה שלילית על המצוות המעשיות ועל כל המסורת הדתית, שנשתלשלה מתורת-משה ועד תורת-הפרושים, לא היה ישו לפוילוס אותו האילן הגדול, שנתלה בו בכדי לתנק את היהדות הנצפנית מיסודם של שמעון כיסא ויעקב אחי-האדרון...

ואולם היהדות לא יכלה להשלים עם השקפה כזו. הדת היתה בשביל ישראל יותר מאמונה בלבד ויותר ממסר בלבד: דרך-החיים היתה בשבילה. כל החיים כולם היו מוקפים דת. כי באמונה ובמסור אנושיים-כלליים לא יפון עם. לדתיות מעשית הוא צריך, דתיות מעשית, שתגשם את הרעיונות הדתיים ותקיף את חי-החול ענני-כבוד של דת. ישו לא נתן מצוות מעשיות חדשות במקום הישנות (זולת, אפשר, הפלה קצרה: ,אבינו שבשמים"), ובכן לא הורה דרכי-חיים לאומיות-חדשות; ואת הישנות בטל או רסו לבטלן. ובכן בזה בלבד כבר הוציא את העם מגדרו הלאומי; והמצוות המוסריות הלא שוות הן לכל הלאומים כולם. אף הנביאים התרעמו בשעתם על שנעשו המצוות לעם, מצות-אנשים מלומדה ועל שמצוות מעשיות חיצוניות כקרבנות נעשו עיקר וצדק ומשפט וחסד (אהבה) נעשו ספל. ואולם הנביאים יודעים גם לדרוש, שיקימו את המצוות המעשיות, אם יש בהן צורך דתי-לאומי (שבת אצל ירמיהו וישעיהו השני, מילה אצל יחזקאל). וחץ מזה, בתוכחותיהם הנמרצות מנשבת רוחה

העזה של ההיסטוריה הלאומית בקשורה המהודק עם המאורעות הגדולים של ההיסטוריה האנושית-הכללית. ולפיכך גרמו הנביאים לכך, שעמים אחרים, יִסְפְּחוּ אֶל בֵּית-יַעֲקֹב (כמו שאירע בפועל סימי גלות-בבל ועד ימי-ישו ועד התגירותה של מלכות בית-הרביב). אִין סִפֵּק בְּדַבֵּר: הַפְּרוּשִׁים וְהַתְּנַאִים — אִפִּילוּ הַרְאִשׁוֹנִים שִׁבְחָם — גִּדְּשׁוּ אֶת סֵאת הַמִּצְוֹת הַמַּעֲשִׂיֹת וְשָׁפְלוּ כַּפְרָטִים וּכְפָרְטִי-פְּרָטִים יִשְׁלַ דְּקֹדֵק־מִצְוֹת, שִׁמְרֹב פְּרוּסְרוֹטָן הַשְּׂכִיחוּ בְּלִי מִשִּׁים אֶת הַכּוֹנֵגָה הָאֱלֹהִית שִׁבְמִצְוֹת הַלְלוּ. יִשׁוּ מִתְּקוּמָם לֹזֶה בְּצִדְקָה. וְאוֹלָם הוּא אִינוּ רֹאֵה אֶת הַצֵּד הַלְּאוּמִי שִׁבְמִצְוֹת הַמַּעֲשִׂיֹת. הוּא אִינוּ מִבְּטֵל אוֹתָן כְּפּוּעֵל, אֲבָל מִתִּיחַס אֱלֹהִין כְּאֵל טֵלָאִים יִשְׁנִים בְּכַנְד הַחֲדָשׁ שֶׁל יְמוֹת-הַמַּשִּׁיחַ וּמִשְׁפִּיל אֶת עֶרְכָן הַדְּתִי-הַמְּסוּרִי; וְאֵת הַקֶּשֶׁר הַכִּלְלִי שֶׁל הַהִיסְטוֹרִיָה הַלְּאוּמִית בְּהִיסְטוֹרִיָה הָאֲנוּשִׁית אִינוּ סְכִיר, וְאֵף אֶת הַצֵּד הַמְּדִינִי הַגְּדוֹל, יִשְׁנַתְּגַלֵּה בְּמַפְעַל-חַיִּים שֶׁל הַנְּבִיאִים, מַעוֹף-הַנֶּשֶׁר שֶׁלָּהֶם הַסּוֹקֵד עִמָּם וּמִטְּלֹכֹת מַקְצֵה-חֵבֶל עַד קֶצֶף, הוּא חֶסֶר לְגִמְרוֹ. וּלְפִיכֵךְ גַּרְם הוּא — שְׁלֵא מִדַּעְתּוֹ — לִכְךָ, שִׁחֲלַק מִבֵּית-יַעֲקֹב יִטְמַע בְּתוֹךְ הָעַמִּים הָאֲחֵרִים הַנְּלוּוִים עַל-יְדֵי... אֲבָל עֵינֵי זֶה גְּדוֹל וְרַחֵב הוּא הַרְבֵּה יוֹתֵר וְהוּא נוֹקֵב וְיֹרֵד עַד הַתְּהוֹם.

כֹּל הַחֲכָמֹת וְכֹל הָאֲמֻנוֹת שֶׁרָשָׁן בְּדַת. מִמֵּנָה צִמְחוּ בְּתַחֲלַת הַיּוֹתָן הַמִּתִּימָסִיקָה כְּהַאֲסֵרוֹנוּמִיָה, הַמוֹסִיקָה כְּהַשִּׁירָה, הַהִיסְטוֹרִיָה כְּהַדְּרֵאמָאֲסֵרוֹנִיָה. וְאוֹלָם הַיּוֹנִים הַצִּלְיָחוּ בְּרִבּוֹת הַיָּמִים לְהַפְּרִיד אֶת הַמַּרְעַ וְאֶת הָאֲמֻנוֹת מֵעַל הַדָּת; וְהַרְוִמִים וְעַמֵּי-אִירֹפָה יָצְאוּ כֹזֶה בַּעֲקֵבוֹת-יּוֹן. לְעַמֵּי-הַמִּזְרָח: הַמִּצְרִיִּים, הָאֲשׁוּרִים-הַכְּבֻלִיִּים, הַצּוּרִים-הַצִּדוֹנִים — נִשְׂאָרוּ הַמַּדְעִים וְהָאֲמֻנוֹת קִשּׁוּרִים בְּדַת בְּקִשֶׁר לֹא-נִתְקַן. הַחֲכָמִים נִשְׂאָרוּ כְּתוֹכֵם הַכְּהֵנִים אוּ הַפְּקִידִים הַעֲלִיוֹנִים, שֶׁאֵף הֵם הָיוּ מַעִין כְּהֵנִים. — וְאֵף הַיְּהוּדִים, כֹּכֵל עַמֵּי-הַמִּזְרָח, לֹא הַצִּלְיָחוּ לְכַרֵּא חֲכָמָה אוּ אֲמֻנוֹת עוֹמְדוֹת בְּרִשׁוֹת-עַצְמָן, לֹא בְּרִשׁוֹתָה שֶׁל הַדָּת. אֲלֵא שֶׁהֵם — הַיְּחִידִים בֵּין עַמֵּי-הַקֶּדֶם — הַצִּלְיָחוּ לְהוֹצִיא אֶת הַדָּת מִיְּדֵי הַכְּהֵנִים בְּלִבְד וּלְמַסּוֹר אֶת כְּאוֹרָה וְהַרְחַבְתָּה בְּיַד חוֹלּוֹנִים; וְכֵךְ נַעֲשֵׂתָה יוֹתֵר דִּימְקֹרָאִית וְיֹתֵר לְאוּמִית-כִּלְלִית. כְּכֹר רֵאִינֹת<sup>1</sup>, שֶׁהַסּוֹפֵר (וְאַחַר כֵּךְ הַתְּנֵא) הִיָּה גַם רַב וְמוֹרָה, גַם עוֹרֵךְ-דִּין, גַם דִּיין, גַם נוֹטְרִיֹן (גִּישׁ-נִשִּׁים וְשִׁמְרוֹת), גַם מַחֻקֵּק, גַם רוֹפֵא (כְּקִי בְּטַרְפוֹת וּבַהֲלָכוֹת-נִידָה), גַם בּוֹסְאִנִּיקוֹן וְאַגְרוֹנוּמוֹן (הַלְּכוֹת מַעֲשִׂרוֹת וְכֵלָאִים), וְעוֹד. וּכְסַפְרוֹת הַדְּתִית

<sup>1</sup> עֵיין לְטַעֲלָה עַמֵי 231.

אתה מוצא הנדסה ומידה, רפואה ואסטרונומיה (הדבר האחרון — ב,ספרד-חנוך, למשל), זואולוגיה ובוטאניקה, משפט ותורת-מדינה, היסטוריה וגיאוגרפיה (למשל, ב,ספר היובלים), ועוד, ועוד. כל זה לא היה מדע חיובי מספיק כחכמה היונית או כמדע החיובי של זמננו. אבל כל זה שמש במקום מדע. כל זה הרחיב את האופק, השלים את החיים, שכלל את התרבות החמרית והרוחנית. כל זה הוציא את החיים הלאומיים מתוך ההקף הדתי-המוסרי המצומצם והקיף אותם במלוא תפוסתם הרחבה, החיונית, העולמית. מה שהתפרטות היתרה של הדינים הגיעה לידי קיצוניות, לידי, פירושים קלושים ודקדוקים דקים, לידי פלפול ו,קאזואיסטיקה" — זה מונח בטבע-הדברים: מתוך השאיפה להקיף את כל המקרים (casus) שבחיים עסקו חכמינו בעל-כרחם אף במקרים משונים ובלתי-מצויים. ועל זה הוכיחם ישו לפעמים בצדק. אבל היסוד הרי בריא הוא: זהו — השאיפה להביא את הדת והחיים לידי סינתזה עליונה, לעשות את הדת חיים ולקדש את החיים בקדושת-הדת. זה אינו מספיק בזמננו, זמן ההתבדלות וההתפרטות של המדעים, זמן הפרדת המדיניות והתרבות מעל הדת. אבל באותו הזמן הקדום ובאותו המרחב המרוץ אמונה תמימה וכוללת-הכל, היתה התחברות זו של המדע והאמנות אל הדת אושר גדול לאומה: על-ידי כך ניצלה הדת מצמצום וחד-צדדיות והחיים הלאומיים — מקפאון ויבשות. אם עובדה היא, שהנצרות מתקיימת אלף ותשע מאות ועשרים שנה וקנתה חצי-מיליארד של לבבות להאמין בה, הרי יש עוד עובדה שניה, שהיא חזקה וברורה כראשונה: שהיהדות התלמודית נשארה חיה וערנית ומוכשרת להשתלמות בתנאים היותר קשים, שהדמיון האנושי יכול לצייר לעצמו, ונעשתה מסוגלת לעמוד בראש כל תנועה חדשה, ליצור חדשות ולקלוט ולעכל את היצירות היותר מעולות והיותר חדשות, שיצרו אחרים, גם-כן במשך אלף ושמונה מאות וחמשים שנה.

ומה עשה ישו?

אילו היה בא ואומר: במקום הדת בלבד — הרי לכם גם מדע ואמנות בתור קנָנִים לאומיים עומדים ברשות-עצמם; במקום מדרש-הכתובים — חכמה ושירה מיוחדות לעצמן, ובמקום המצוות המעשיות, שפרצו עד לאין שעור וכאז את הרגש הדתי החם, הרי לכם תרבות חולונית, עיונית ושמושית, אנושית ולאומית, — אילו היה בא ואומר כך,



היה שמו נשאר לברכה בקרב עמו. אבל הוא בא לא להרבות חכמה ואמנות, ובכלל תרבות חולונית בקרב עמו, אלא לבטל אף את התרבות החולונית הקשורה בדת, שהסופרים והפרושים—בהפך מן הנביאים, שמתוך תעודתם המדינית הגדולה לא השגיחו בה, אבל גם לא בטלחה—אחזו בה ולא הרפו כבעזגן-ההצלה היחיד של האומה, שלא רצתה להיות כנסיה דתית בלבד, אלא אומה ממש, בעלת ארץ ומדינה ושלטון כל-שהוא. המישור המדיני — זה אינו כלום; תנו לקיסר את של קיסר ולא להים את של אלהים; כלומר: אין הדבר כדאי להלחם בשעבוד המדיני של רומי ובעד החירות המדינית של האומה; טה בכך, אם תשלמו מס לקיסר, ובלבד שתהיו שלמים עם ה' אלהיכם? — ומה משפט אזרחי ומלחמת-המדינה בסדר-החברה המקולקלים יכולים להיות בעולם בשעה ש, אין להלחם ברע' ועל סמירת הלחי השמאלית יש להשיב רק בהושפת הלחי הימנית? והאיך מדינה יכולה להתקיים אם ישו דורש, שלא להשבע כלל (δλωος)<sup>1</sup>? ומה תרבות אפסרית בעולם אם ישו מצוה לחלק את כל הרכוש לעניים ומחליט, שנקל לגמל לעבור דרך נקב-המחט מלעשיר לבוא למלכות-השמים?<sup>2</sup> — ואף חיי המשפחה בטלים הם על צד האמת בשביל תלמיד גמור של ישו לאחר שהורה המשיח, שמי שיכול להעשות, סרים בשביל מלכות השמים' הרי זה משוכח<sup>3</sup>. והאיך יהיו חיי-משפחה מתוקנים אם באמת אסר ישו לגרש את האשה בכל התנאים שבעולם<sup>4</sup>, וזולת על דבר זנות<sup>5</sup>, כבית-שמיאי (אלא אם כן מצא בה דבר-ערוה)<sup>6</sup>, אינה אלא הוספה מאוחרת?—אדם, שיועץ לנו להדמות לשושני-השדה, שאינן דואנות לפרנסתן ואינן טוות, ואף-על-פי-כן הדרות הן בלבושן, שהוא נאה מכל בגדי-שלמה המלך, או לבני-עורב, שאבותיהם אכזרים הם על בניהם והקדוש-ברוך-הוא מזמין להם את פרנסתם בלא עבודה וטורה (מה שבא לו מן הכתוב; נותן לכהמה

<sup>1</sup> מתוא, ה', ליד.

<sup>2</sup> כל הפירושים המסונים בדבר "נקב המחט" ו"הגמל" ("משפס של חצר" או "הכל") בטלים בפני הבטוי התלמודי: "סילא דעיוול בקומא דמחטא" (ברכות, ניה ע"ב; בבא מציעא, ליח ע"ב).

<sup>3</sup> מתוא, י"ט, י"ב.

<sup>4</sup> מארקוס, י"ט, ט'—י"ב.

<sup>5</sup> מתוא, ה', ל"ב.

<sup>6</sup> משנה, גיטין, פ"ט, ט"ז (סוף המסכת).

לחמה, לבני-עורב אשר יקראו<sup>1</sup>) ומה שדומה למאמר התלמודי<sup>2</sup>:  
 סְמִי לֹא רֵאִיתִי צְבִי קִיּוֹן וְאֵרִי סָבֵל וְשׁוֹעַל חֲנוּנִי [וזאב מוכר-קדרות],  
 והם מתפרנסים שלא בצער<sup>3</sup>), — אדם כזה מה לו ולעבודה, מה לו  
 ולתרבות, מה לו ולהשלמה כלכלית ומדינית? — בנידון זה ישו הוא —  
 יהודי שביהודים, יהודי יותר משמעון בן שטח, יותר אף  
 מהלל. ויהדות יתרה זו אין לך מסוכנת ליהדות הלאומית ממנה. זוהי  
 הריסות התרבות הלאומית, המדינה הלאומית, החיים הלאומיים. במקום  
 שאין צורך לא בחקיקת חוקים ולא במשפט ולא במדיניות לאומית ודי  
 באמונהבאלהים ובמוסר אנושי-כללי קיצוני והד-צדדי בלבד, — שם לפנינו  
 בסול החיים הלאומיים ובסול המדינה הלאומית. דוגמה אחת קמנה: ישו  
 אמר: „אל תשפטו, כדי שלא תשפטו“<sup>4</sup>). דבר זה שְׁנוּי בִּתְרַּת הַמַּעֲמָה  
 בְּלוֹקָאס<sup>5</sup>) ונראה ככלל מוסרי נעלה. אבל באותו לוקאס<sup>6</sup>) יש ספור  
 קטן זה: „ויאמר אליו (אל ישו) אחד מן העם: רבי, אמור-נא אל אחי  
 ויחלוק עמי את הירושה“. ויאמר אליו (ישו): „בן-אדם, מי שמני עליכם  
 לשופט ולמחלק? — ובכן אין ישו מכיר במשפט כלל, אפילו במקום  
 שהוא ענין אזרחי טבעי ואין בו שום רע. אינו מכיר, איפוא, בדבר,  
 שיש בו משום ישוב-העולם. ובמובן זה אינו מן הישוב. — חוקרים  
 שונים מחליטים, שלוקאס הוא איוונגליון קרוב ברוחו ל„אביונים“ —  
 הכנסיה הנצרנית היותר קדומה. — ועל-כן מה שיש בו ואינו במתיא  
 נשתנה בו בכוונה ברוח אביוני-קומוניסטי<sup>7</sup>). אבל, ראשית, אילמלא היתה  
 בישו נטיה קומוניסטית ברורה, לא היה שתוף הנכסים — הצעד הראשון  
 של החברה הנצרנית הראשונה<sup>8</sup>) ולא היה יעקב אחי-האדון,  
 הראש הראשון של חבורה זו, אביוני וסנפני גמור. שנית, על זרם זה  
 של בסול הקנין הפרטי ובסול ההנאה מן העולם הזה, שהיו קשורים זה  
 בזה בתחלת הנצרות והמחזיקים בשניהם ראו בישו את רבם ואת  
 מופתם, מעיד אבי-הכנסיה הקדמון, קְלֶמֶנְס האלכסנדרוני<sup>9</sup>).

<sup>1</sup>) תהלים, קמיו, טו.

<sup>2</sup>) קידושין, פ"ב ע"ב; תוספתא, שם, ה"י ט"ו (עיין הוצאת צוקרמאנדל, עמ'

343, הערה לשורה 13).

<sup>3</sup>) מתיא, ז', א"י. <sup>4</sup>) לוקאס, ו', ל"ז. <sup>5</sup>) שם, י"ב, י"ג—י"ד.

<sup>6</sup>) עיין עכשיו על לוקאס ומהותו: Ed. Meyer, Ursprung etc., I, 1—51.

<sup>7</sup>) מעשי-השליחים, ד"י ל"ב, ל"ז.

<sup>8</sup>) עיין: Clemens Alexandrinus, Stromata, III, 6.

ושלישית, טבעי הוא הכטוי: אשריכם, אתם העניים, כי לכם מלכות-השמים, ומתאים הוא לבטוי: אשריכם, אתם הרעבים ולהפוכו: אוי לכם העשירים, כי כבר לקחתם את נחמתכם, ואוי לכם השבעים, כי תרעבו<sup>1</sup>; ולעומת זה, אין טבעיות בבטוי: אשרי, עניי-הרוח (או העניים ברוח, במובן הצמאים לרוח — *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*) ואשרי הרעבים והצמאים לצדקה<sup>2</sup>. אלה הם בטויים מלאכותיים, שמתאי יצר אותם בשעה שהנצרות כבר פרסה מצודתה על העולם האילי והלק מעשיריו. ואם כן, אף המשל בעשיר המתענג ובלעזר (אליעזר) האביון, שבא בלוקאס בלבד<sup>3</sup>, אינו הוספתו של לוקאס, אלא נשמט במתא (במארוס מועטים המשלים והפתנמים בכלל) מטעם זה עצמו. ובמשל זה הרי אין העשיר עושה שום רע, ואף-על-פי-כן הוא יורש גיהינם אך ורק מפני שהוא עשיר ומתענג בעולם הזה, ולעזר האביון, יושב בחיקו של אברהם אבינו (בטוי עברי מצוי)<sup>4</sup> לא מפני שהיה צדיק ועשה איזה טוב, אלא אך ורק מפני שהוא עני ולא ראה בטוב בעולם-הזה. ודאי אין כאן קומוניסמוס מודרג, שהרי ישו מבטיח לתלמידיו באותו לוקאס עצמו<sup>5</sup>, שמי שיעזוב את ביתו ואת אבותיו ואת אחיו ואת אשתו ובניו בשביל מלכות-השמים, יקבל במקומם, כפלי-כפלים בעולם הזה ולעולם הבא—חיי-עולם. ובכן אין כאן אמונה, שיחדל הקנין הפרטי מקרב הארץ ביחד עם האביון. בפירוש הוא אומר בבית-עניא: העניים תמיד (ובכל עת) עמכם<sup>6</sup>. אבל יחס שלילי זה לעשירות בא מתוך השקפה אי-מדינית ואי-תרבותית, שנתגלתה בזמן הראשון לקיומה של הנצרות בתנועה אביונית-קומוניסטית. ומפני כן קראו היעקביים (היעקבינים) לישו בימי המהפכה הצרפתית הגדולה le bon sansculotte (ה"סאנקילוט" הטוב) וקוראים לו הקומוניסטים בימי הבולשוויסמוס

<sup>1</sup> לוקאס, וי' כ"ג. <sup>2</sup> מתאי, הי' ד' וי'. <sup>3</sup> לוקאס, טיז, י"ג—ליא.

<sup>4</sup> קידושין, ע"ב ע"ב; מסיקא רבתי, ס"ג (הוצאת מאיר איש-שלום, ק"פ ע"ב).

ועיין על זה: A. Geiger, *Elieser und Lazarus bei Lucas und Johannes* (Jüdische Zeitschrift, 1868, VI, 196—201); H. P. Chajes, *Addà bar* (Jüdische Zeitschrift, 1868, VI, 196—201); H. P. Chajes, *Addà bar* (Jüdische Zeitschrift, 1868, VI, 196—201); H. P. Chajes, *Addà bar* (Jüdische Zeitschrift, 1868, VI, 196—201).  
<sup>5</sup> זאב באכר על דבריו של חיות ותשובתו של זה: R. I., 1907, IV, 175—182.  
<sup>6</sup> REJ, 1907, LIV, 138, note 1. והשווה: אבל רבתי (שמחות), ס"ח, שכ"בכה ר' ישמעאל היוצא ליהרג, אמר לו ר' שמעון: יבשתי פסיעות אתה ניתן בחיקים של צדיקים ואתה בוכה?<sup>7</sup>

<sup>7</sup> לוקאס, יח' כ"ג—לי'. <sup>8</sup> מארוס, י"ד ז'; מתאי, כ"ג ויא.

הרוסי-הקומוניסטי הגדול". אם היה ישו מסכים לכל הרציחות הנוראות של המהפכה הצרפתית הגדולה ושל המהפכה הרוסית הגדולה עוד יותר—ישו, שהתנגד למלחמה ברע—הוא דבר מוטל בספק; אבל שלא היה בכל תורתו שום דבר מקיים את המדינה ועושה סדרים בארץ כמו שהיא—בזה אין שום ספק. ואולם היהדות של אותו זמן כל מגמתה לא היתה אלא להציל את האומה הקטנה, שומרת האידיאלים הגדולים, מטביעה בים הגדול של תרבות אלילית כדי שתוכל לגשם מעט-מעט ולאט-לאט את המוסר הנבואי בחיים המדיניים, בעולם-הזה של המדינה היהודית ושל האומה הישראלית. ולפיכך לא יכלה האומה בכללה לראות באידיאלים צבוריים כאלה אלא הוזה משונה או אף מסוכנת. ולפיכך אף לא היה יכול הרוב המכריע של האומה הישראלית, שהלך אחר ראשי המפלגה העממית שלו, הפרושים והסופרים-התנאים, לקבל את תורתו של ישו בשום אופן. תורה זו היתה לה יניקה מן היהדות הנבואית, ובמדה ידועה—אף מן הפרושית; אבל, מצד אחד, שללה מה שעשה את היהדות חיים, ומצד שני, הביאה את היהדות הזו לידי קיצוניות, עד שנעשתה כמובן ידוע-לא-יהדות. וכך מתבאר המחזה המוזר לכאורה: היהדות ילדה את הנצרות בצורתה הראשונה (תורת-ישו), אבל דחתה את בתה זו כשראתה אותה משתדלת להמית את אמה מיתת-נשיקה...



#### 4. מוֹשֶׁה-הַאֱלֹהִים שֶׁל יֵשׁוּ.

שֵׁנוּ לֹא עֲשָׂה עֲצֻמוֹ אֱלֹהִים — עַל זֶה אֵין עֲדוֹת יוֹתֵר בְּרוּרָה מִדְּבָרָיו אֶל הַפְּרוּשִׁי, שְׁקָרָא לֹו בְּשֵׁם רַבִּי הַטּוֹב: מְדוּעַ אַתָּה קוֹרָא לִי טוֹב? — אֵין טוֹב אֶלָּא אֶחָד — הָאֱלֹהִים!<sup>1</sup> כִּשְׁהַתְּלִמִּידִים רוֹצִים לְדַעַת בְּדִיוֹק אֶת זְמַן בִּיאַתָּה שֶׁר מַלְכוּת-הַשָּׁמַיִם, אֹמֵר לָהֶם יֵשׁוּ; וְהַיּוֹם הַהוּא וְהַשַּׁעֲהָ הַהִיא אֵין אִישׁ יוֹדֵעַ, גַּם לֹא מְלַאכֵי-הַשָּׁמַיִם, גַּם לֹא הַבֵּן, כִּי אִם הָאֵב לְבַדוֹ<sup>2</sup>. וּבִכֵּן אֵין יֵשׁוּ יוֹדֵעַ הַכֹּל, וְהוּא וְהָאֵב אֵינָם שְׁוִים בִּידִיעַתָּם. וְאִם בְּנֵת-שְׁמַנִּים הוּא מִבְּקִשׁ מֵאֱלֹהִים לְהַעֲבִיר מַעְלֵיו אֶת הַכּוֹס, וְאִם בִּשְׁעַת-הַצְּלֻכוֹתוֹ הוּא קוֹרָא: אֱלִי, אֱלִי, לְמָה עֹזְבַתְנִי? (כְּתַרְגוּם אַרְמִי), הֲרִי בְרוּר הַדְּבַר, שֶׁמַּעוֹלָם לֹא עֲשָׂה עֲצֻמוֹ אֱלֹהִים בְּאִיזָה מוֹבֵן שִׁיחִיהָ. כִּכֵּל יְהוּדֵי פְרוּשִׁי, רָאָה אֶת הָאֱלֹהִים יַחֲדָה וּמְיֻחָד כְּעוֹלָמוֹ וּפְנָה אֵלָיו אַף הוּא בַעַת-צָרָה.

וְאֵף לְבֶן-אֱלֹהִים בְּמוֹבֵן הַמְּאוּחָד שֶׁל אֲמוֹנַת-הַשְּׁלוֹשׁ לֹא חֲשַׁב אֶת עֲצֻמוֹ. אֲמוֹנָה כּוֹז בְּפִי יְהוּדֵי מִימֵי בֵית שְׁנֵי לֹא תְצוּיר כִּלְלֵי, שֶׁהָרִי זֶה בְּטוֹל גְּמוּר שֶׁל אֲמוֹנַת-הָאֲחֵדוֹת הַמּוֹחֲלָטָה. וְאִם יֵשׁוּ הִרְבָּה לְהִשְׁתַּמֵּשׁ בְּמִלּוֹת, אֲבָא, אֲבִי, אֲבִי שְׁבַשְׁמִים, וְאִפְשָׁר גַּם בְּמִלַּת, בֵּן, הֲרִי זֶה אוֹתוֹ הַבְּטוּי הַעֲבָרִי שֶׁבְּתוֹרָה: בְּנֵי בְּכוֹרֵי יִשְׂרָאֵל<sup>3</sup> — וּבִכֵּן אַף שְׂאֵר הָעַמִּים הֵם בְּנִים לְמַקּוֹם, אֶלָּא שִׁישְׂרָאֵל הוּא בְּנֵי הַבְּכוֹר; וּכְן: בְּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם<sup>4</sup>, או: אֲנִי אֲמַרְתִּי: אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי-עַלְיוֹן כּוֹלְכֶם<sup>5</sup>; או: וְאֵל יִקְרָאךָ בֵּן<sup>6</sup>, וְאֲרוּמָם ה': אֲבִי אַתָּה<sup>7</sup>; או: חֲבִיבִים יִשְׂרָאֵל, שֶׁנִּקְרְאוּ בְּנִים לְמַקּוֹם<sup>8</sup>, וְלִסְוָף, הַמְּאֵר הַעֲתִיק וְהַנְּפֵלָא: אֲפִילוֹ הֵם סְכָלִים, אֲפִילוֹ הֵם פּוֹשְׁעִים, אֲפִילוֹ הֵם מְלֹאִים מוֹמִים נִקְרְאוּם בְּנִים<sup>9</sup>. וְהַבְּטוּי, אֲבִינוֹ שְׁבַשְׁמִים מְצוּי הוּא כִּלְכֵךְ

<sup>1</sup> מֵאֲרוֹקִים, יי; ייח; לֹוֹקָאָם, ייז; ייס. עַל הַנּוֹסֵחַ שֶׁלֹּא תִיֵא עֵינָן לְמַעְלָה, עמ' 398.

<sup>2</sup> מְתִיבָא, כִּיד, לִיז. <sup>3</sup> שְׁמוֹת, ד', כ"ב.

<sup>4</sup> דְּבָרִים, ייד, א'. <sup>5</sup> תְּהִלִּים, פ"ב, וי'. <sup>6</sup> בֶּן-סִירָא, ד', וי'.

<sup>7</sup> שֵׁם, נ"א, וי'. כִּסְפֵר עֲזָרָא ד', שֶׁהוּא פְרוּשִׁי גְמוּר, נִקְרָא הַמְּשִׁיחַ בְּפִיָּה, בְּנֵי

כֶּסֶה וְכֶמֶה פְּעֻמִּים (ז', כ"ח — כ"ט; ייג, כ"ה, ל"ד, ל"ז וּנְיַבְךָ יִיד, ט'). עֵינָן: קְלוֹזְנֵר,

הַרְעִיּוֹן הַמְּשִׁיחִי בְּיִשְׂרָאֵל, יְרוּשָׁלַיִם תְּרַסִּיא, II, 64. <sup>8</sup> אֲבוֹת, פ"ג, מ"ג.

<sup>9</sup> סְפָרִי, דְּבָרִים, טי' ש"ח (הוֹצֵאת מֵאִיר אִישׁ-שְׁלוֹם, קְלִיג עֵינָא וְעִיב).

בספרות התלמודית, עד שלאדם יודע עברית כהונן כל הציטאטים מיותרים הם<sup>1</sup>. יותר בלתי-רגיל הוא בטוי זה ליחיד: „אבי שבשמים“; אבל אף הוא מצוי הרבה, למשל, בכטוי: „ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי?״<sup>2</sup>, או: „מכות אלו גרמו לי לאהב לאבי שבשמים״<sup>3</sup>; ויש גם בלשון-חבה: „אבא שבשמים“: „על שעשיתי רצון אבא שבשמים“<sup>4</sup>. אין שום ספק בדבר, שבפעם הראשונה דבר ישו על „אבא שבשמים“ במובן זה עצמו, שבו הוא משמש בספרות התלמודית: ה' הוא אב רחמן, אבי כל הברואים, וכאב הוא סלחן ועובר על מדותיו והוא טוב ומיטיב לכל, משושני-השדה ובני-העורב עד האדם החוטא והפושע, שאין האלהים רוצה במיתתו, אלא בתשובתו. ובכן אף בזה ישו הוא יהודי גמור.

ואולם ישו מרבה להשתמש בכטוי „אבא“, „אבי“, „אבי שבשמים“ יותר מן הפרושים והתנאים. ויש במקומות המרובים, שבהם הוא משתמש בכטוי זה, כמה וכמה מקומות, שבהם מוטעם הכטוי יותר מדאי. והדבר מוכן. ישו חושב את עצמו למשיח מיום שנטבל על-ידי יוחנן, וכתור משיח הוא קרוב לאלהים מכל בן-תמותה אחר. ראשית, הרי בתור משיח הוא הוא, בר-אנשא עם ענני-שמיא<sup>5</sup>, ש,עד עתיק-יומא קָטָה וקדמוהי הקרבוהי<sup>6</sup>; ובכן הוא קרוב אל האלהות כפועל ממש. ושנית, בתור משיח נאמר עליו בתהלים: „ה' אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך“<sup>6</sup>. ושהדברים מוסכים על המשיח — בזה לא נסתפק בזמנו של ישו שום אדם, שהרי בתחלת המזמור כתוב בפירוש: „ורוונים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו“<sup>7</sup>. המשיח קרוב, איפוא, לאלהים ביותר. האלהים הוא אביו במובן יותר מהודק משהוא אביהם של כל שאר בני-האדם. הטעמה יתרה זו היא שגרמה לכהן-הגדול יוסף בן הקייף לקרוע את בגדיו בשעת חקור-דינו של ישו, אף-על-פי שישו ודאי לא קרא אז לעצמו „בן-אלהים“: די היה בזה, שלא הכחיש, שהוא המשיח, ש,יבוא עם ענני-השמים“ ו,יגיע עד עתיק-הימים“ וישב לימינו (לימין-

<sup>1</sup> עיון למשל, במסנה: יומא, ס"ח, מ"ט; סוטה, פ"ט, מ"טו (בריותא); אבות.

ס"ה, מ"ב, ועוד.

<sup>2</sup> ספרא, ויקרא, סוף קדושים, כ"י, כ"ו (הוצאת רמיה ווייס, ציג ע"ב).

<sup>3</sup> מכילתא, בחודש, יתרו, סוף פ"ו (הוצאת מאיר איש-שלום, ס"ח ע"ב); מדרש

תהלים (שחר טוב), סוף י"ב, ה', הוצאת כוכב, גיה ע"א; ויקרא רבה, פ"ב.

<sup>4</sup> ויקרא, פ"ב (קצת קודם ל„אבי שבשמים“).

<sup>5</sup> דניאל, ז', י"ג. <sup>6</sup> תהלים, כ"ו, ז'. <sup>7</sup> שם, שם, כ"ו.

הנבורה). לכהן-גדול צדוקי, שהמשיח היה לו רק מלך מדיני גדול, היו דברים כאלה נוראים יותר אף מלפרושי, שהמשיח שלו הוא יותר רוחני. מקרבה יתרה זו של ישו אל האלהות באה ההטעמה החוזרת עד אין קץ: ואני אומר לכם, בנגוד לראשונים, כלומר, לתורת-משה, לנביאים ולפרושים כאחד<sup>1</sup>. ואמנם, בהטעמה יתירה זו היתה גלומה סכנה גדולה. כי היא מטשטשת שלא מדעת את מושג-האלהות המונותאיסטי הטהור של ישו. יש אדם אחד בעולם, שהאלהים קרוב אליו ביותר ומחבבו ביותר. היהדות יודעת את קרבת-האלהים של ה'צדיק'; אבל של כל צדיק וצדיק, ולא של אדם אחד ומיוחד. בכפורה של אדם אחד על פני כל שאר בני-האדם יש כעין משוא-פנים לפני הקדוש-ברוך-הוא. מזה יכולה היתה לצמוח — ואמנם צמחה לאחר פוילוס — אמונה אלילית פחות או יותר בגישו בתור 'פרקליט'. ולפיכך, אף מושג זה של בן-האלהים בתור תואר למשיח, שהוא קרוב לאלהים ביותר — מושג יהודי מעיקרו — לא יכלה היהדות לקבל. תורתו של ישו רחוקה היא מאמונת-השלוש כרחוק מזרח ממערב; אבל יש בה גרעין קטן, שממנו יכולה היתה לצמוח — בסיוע הנוצרים האליליים — אמונת-השלוש של הנצרות המאוחרת לישו. ועוד השקפה אחת מצויה במושג-האלהות של ישו, שקשה היה ליהדות לקבלה.

ישו אומר לתלמידיו, שהם צריכים לאהוב את אויביהם כגַת אוהביהם ממש, שהרי, אביהם שבשמים מזריח שמשו לרעים ולטובים וממטיר על הצדיקים ועל הרשעים<sup>2</sup>. זו אינה עוד התנצלותו של ישו לפני הפרושים, שהאשימוהו על שהוא מסב עם מוכסים וחוטאים; החולים צריכים לרפא ולא הבריאים. הפעם תמו חולים מן הארץ; גם המוכסים והחוטאים בריאים הם בעיני-אלהים. חוטאים ושאינם חוטאים, רעים וטובים, רשעים וצדיקים שווים בערכם לפני האלהים. האלהים הוא, איפוא, לא הצדק המוחלט, אלא הטוב, שאין רע לפניו (אין טוב אלא אחד, והוא — האלהים) ואינו אלהי-המשפט, למרות 'יום-הדין' שלו, כלומר, אינו אלהי-ההיסטוריה. זהו מושג-האלהים החדש של ישו. אף התלמוד יודע, שגשמים בין לצדיקים בין לרשעים<sup>3</sup>. ואולם בנוגע לזריחת השמש על טובים ורעים, שהיא מצויה אצל ס' ניקה הרומי<sup>4</sup>, יודע התלמוד אנדה

<sup>1</sup> עיין: אחד-העם, על פרשת דרכים, IV, 42—44. <sup>2</sup> מתא, ה', מ"ה.

<sup>3</sup> תענית, ד' ע"א. <sup>4</sup> עיין: I, 26, IV, Seneca, De benef.

נפלאה על ארכסנדר מוקדון ומלך-קציה<sup>1</sup>). כשאמר אלכסנדר למלך זה, שבארצו היו הורגים את שני בני-האדם הכשרים, ששניהם אינם רוצים להשתמש באוצר מפני שלא ידעו ממציאותו בשעת מכירת הקרקע, שבו נמצא, והמלכות היתה נוטלת את האוצר לעצמה, — שואל מלך אפריקני זה את אלכסנדר מוקדון:

— החמה זורחת בארצך? ובהמה דקה יש בה?

ועל תשובתו החיובית של המוקדוני הגדול אומר מלך-קציה:

— אם כן, בזכותה של הבהמה הדקה זורחת החמה בארצכם:

אתם, המושלים הרעים, אינכם ראויים לכך!

זהו מושג-האלהות של היהדות: הרשעים אינם כדאי, שהחמה תזרח עליהם<sup>2</sup>). החוטאים החוזרים בתשובה יקרים הם גם ליהדות מאד, כי אין מרבים לדבר על ערך התשובה כבעלי-התלמוד: הרי הם הם שאמרו: במקום שבעלי-התשובה עומדים—צדיקים נמורים אינם עומדים<sup>3</sup>). אבל החוטאים, שאינם חוזרים בתשובה, הם מבל-יעולם, הם מהרסי סדר-העולם המוסרי, ועל-כן — גם מהרסו של סדר-העולם הטבעי. אם אין צדק בעולם לא כדאי שיתקיים העולם-הזה עם חטתו, לבנתו וזוכביו וחוקיו הטבעיים (המבול<sup>4</sup>). טוב הוא אלהים, אך גם דורש-משפט הוא; רחום וחנון, אך אפים וגדל-חסד<sup>5</sup>, אך גם נקה לא ינקה. ולפיכך קוראים בני-ישראל לאלהיהם, אבינו מלכנו<sup>6</sup> בנשימה אחת: הוא לא רק, אב-הרחמים<sup>7</sup>, אלא גם, מלך-המשפט<sup>8</sup> — אלהי-החברה, אלהי-האומה, אלהי-היסטוריה. ההפך מזה הוא מושג-האלהות של ישו. אפשר, שהוא מרומם בשביל ההכרה המוסרית הפרטית; בשביל ההכרה הכללית, הצבורית, החברתית, הלאומית והעולמית, זו שבשבילה היסטורית-העולם הוא יום-הדין של העולם<sup>9</sup>, מושג-אלהות זה הוא חורבן והרס, ובשום אופן לא יכלה היהדות לקבלו.

<sup>1</sup> ביר, פליג; ויקיה, פכיו; ירושלמי, בבא מציעא, ס"ב, ה"ז; תנחומא, אמור, ס"ו מ' (הוצאת בוכר, עמ' 88 ואילך); פסיקתא של רב כהנא, פסיקה מ' ("שור או כשב"). הוצאת בוכר, ע"ד—ע"ה. וראוי לתשומת לב, שאגדה זו על הגבור היוגני חוזרת בכל הספרות המדרשית היהודית ואינה מצויה ביוונית כלל: לא לפי הרוח היוגני היא...  
<sup>2</sup> עיין יוסף קלוזנר, תורת-הסודות הקדומה בישראל (א), אודיסה חרע"ח, עמ' 57.

<sup>3</sup> ברכות, ל"ד ע"ב; סנהדרין, צ"ט ע"א.



## 5. תורת-המוסר של ישו.

כחו של ישו הוא — תורת-המוסר שלו. אילו היו מוציאים מתוך האיונגליונים את ספורי-הנפלאות המשונים וכמה מן הכסויים המסתוריים, שיש בהם משום האֵלֶהֶת בן-אדם, והיו משאירים בהם אך את אמרי-המוסר ומשלי-המוסר שבהם, היו יכולים להחשב לאחד מקובצי-המוסר היותר מצוינים שבעולם. מצויים הם האמרים והמשלים הללו ביחוד במתיא, ומקובצים הם ביותר במה שנקראת, *דרשת-ההר*<sup>1</sup>, שכבר העירותי כמה פעמים על הסדור המלאכותי שלה. במאָרקוס מועטים לערך אמרי-המוסר; ומה שיש בלוקאס ואין במאָרקוס לא יצא מכלל חשד של זמן מאוחר לישו. ובכן אנסה לתת את יסודות-המוסר, שאנו מוצאים במתיא, בהוספת מה שיש במאָרקוס ולוקאס ביחד<sup>2</sup>. וקודם כל, בדרשת ההר.

המאוישרים, ששכרם מרובה בשמים, הם העניים, הרעבים והצמאים, העניים, האבלים, הרחמנים, ברי-הלב, רודפי-השלום, הנרדפים, המחורפים והמגודפים. אסור לאדם לקצוף על אחיו<sup>3</sup>; אסור לו לקרוא לחברו, ריקא' או, שושה'. הרצוי של חברו הנעלב על-ידו קודם להקרבתו. נואף בלבו עם אשה הוא גם המסתכל באישה בחמדה. המגרש את אשתו אף נואף הוא והאשה הנרושה הנשואה לאחר מנאפת היא; כי מה שחבר אלהים אל יפריד האדם. ומוטב שלא לקחת אשה כלל<sup>4</sup>. אם תכשילך עין-ימינך או ירך הימנית נקר את עינך וקצץ את ימינך; מוטב שיאבד

<sup>1</sup> מתיא, ה'—ד'.

<sup>2</sup> ספר מרעי אובייקטיבי מיוחד על המוסר של ישו עדיין אינו בנמצא בשום לשון. הטוב שביניהם הוא של Ehrhardt, *Der Grundcharacter der Ethik des Jesu*, Freiburg 1895. ספרים מלמרי-סניגוריה על הנצרות, שיש בהם גם הערות ישרות, הם: E. Grimm, *Die Ethik des Jesu*, 2. Aufl., Leipzig 1917; F. Peabody, *Jésus-Christ et la Question Morale* (trad. H. Anet), Paris 1909; H. Monnier, *La Mission Historique de Jésus*, Paris 1906. <sup>3</sup> מלת "חנם" נוספה בנוסח הסורי, שחרגם, A. Merx, *Die 4 kanon.*

Ev. nach ihrem ältesten bekannten Texte, Berlin 1897, S. 9.

<sup>4</sup> מתיא, ה'—כ"ב, וגם שם, י"ט, ג'—י"ב.

אחד מאבריו מִשְׁרַד כּל גּוֹפֵךְ לְגִיהִנֶסֶם<sup>1</sup>. אִסוּר לְהִשְׁבֵּעַ שׁוֹם שְׁבוּעָה, אִפְּלוּ עַל הָאֵמֶת. אִסוּר לְהִלָּחֵם בְּרַע וְהַסּוֹסֵר אֶת לְחִיךְ הַיִּמִּנִּית הוֹשֵׁט לּוֹ אֶת הַשְּׂמָאלִית וְהַנּוֹטֵל מִמֶּךָ אֶת מַעִילְךָ תֵּן לוֹ אֶת חֲלוֹקְךָ. הַשּׁוֹאֵל מִמֶּךָ תֵּן לוֹ וְהַבֵּא לְלוֹת מִמֶּךָ אֶל תְּשִׁיב פְּנֵי רִיקֶם. אֶהְבּוּ אֶת אוֹיְבֵיכֶם וְהִתְפַּלְלוּ בַּעַד רֵדְפֵיכֶם. שֶׁהָרִי אִם תֵּאָהְבוּ אֶת אוֹהֲבֵיכֶם—מָה שְׂכַרְכֶם?—הֲלֹא גַם הַמוֹכְסִים יַעֲשׂוּ זֹאת. אֲבָל אַתֶּם הֵיטָּוִי שְׁלָמִים כְּמוֹ שְׂאֵבֵיכֶם שְׂבִשְׂמִים שְׁלֵם הוּא. צְדָקָה צְרִיךְ לְתֵת בְּסִתְרָה, שְׁלֹא תִדַּע הַשְּׂמָאל מָה שֶׁהֵימִין עוֹשֶׂה, וְאִין, לְהַרְיֵעַ בְּשׁוֹפֵר בְּרַחוּבֹת וּבִנְתִי־כְנִסִּיּוֹת<sup>2</sup> בְּשַׁעַת־עֲשִׂיתָהּ. גַּם בְּתַפְלָה אִסוּר לְהִתְהַדֵּר וְלְהַרְבּוֹת דְּבָרִים בְּהַ כְּנִוּיִם, אֲלֵא יֵשׁ לְהִתְפַּלֵּל תַּפְלָה קְצֵרָה וּבַחֲדָר סְגוּרָה, בְּסִתְרָה. צְרִיךְ אָדָם לְמַחֵל (בְּשַׁעַת־תַּפְלָה) אֶת הַחַטָּאִים, שְׁחַטְאוּ לוֹ אַחֲרֵיכֶם, כְּדִי שִׁימְחַל אֱלֹהִים לְאָדָם מָה שְׁחַטְאוּ זֶה לוֹ; וְלֹא פַעַם אַחַת צְרִיךְ שִׁימְחַל הָאָדָם לְהַחֲבֹרָה, שְׁחַטְאוּ נִגְדוּ, וְאִף לֹא שֶׁבַע פַּעֲמִים, אֲלֵא שֶׁבַע פַּעֲמִים וְשֶׁבַע פַּעֲמִים<sup>3</sup>. גַּם בְּצוּם אִין רִשְׁאֵי לְהִתְגַּדֵּר וּלְשִׁנּוֹת פְּנִים, כְּדִי שִׁנְדַּעוּ הַכֹּל, שֶׁפְּלוֹנֵי יוֹשֵׁב בְּתַעֲנִית: דִּי, שֶׁהָאֵב בְּשָׁמַיִם יִדַּע מִן הַצּוּם; וְעַל־כֵּן מִתִּיר יֵשׁוּ, בְּנִגּוּד לְהִלָּחֵם הַפְּרוּשִׁית<sup>4</sup>, רְחִיצָה וּמִיכָה בְּתַעֲנִית<sup>4</sup>. אוֹצְרוֹת צְרִיךְ לְאֶצוֹר בְּשָׁמַיִם עַל־יְדֵי צְדָקָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, וְלֹא בֶּאֱרִיקָה, בְּמִקּוֹם שִׁיאֲכַלּוּם סָם וְרַקְבּוֹן וּגְנָבִים יַחֲתֵרוּ וּיִגְנָבוּ. אָדָם צְרִיךְ לְהִיּוֹת טוֹב־עֵין וְלֹא רַע־עֵין, כִּי עֵין רַעָה מְחַשֶּׁכֶת אֶת כֹּל הַגּוֹף, וְאִם יַחֲשֹךְ הָאוֹר שֶׁבְּקֶרֶךְ—מָה רַב הַחֹשֶׁךְ<sup>5</sup>.—אִין אָדָם יִכּוֹל לְעַבּוֹד שְׁנֵי אֱדוֹנִים: אֶת הָאֱלֹהִים וְאֶת הַמָּמוֹן. עַל־כֵּן אִין לְאָדָם לְדַאֲוֹג דַּאֲנֵת־מַחֲרָה, כִּי דִיָּה לְצַרָה בְּשַׁעַתָּהּ. וְהָרִי שׁוֹשְׁנֵי־הַשָּׂדֶה אִינָן עֲמֻלוֹת וְאִינָן טוֹוֹת, וְאִף שְׁלָמָה בְּכֹל הַדָּרוֹ לֹא הִיָּה לְכוּשׁ כְּאַחַת מֵהֶן; וְאִם כֶּךָ מְלַבִּישׁ אֱלֹהִים אֶת הַצִּיר־הַשָּׂדֶה, יִשְׁהוּם. הוּא צוֹמֵחַ וּמַחֵר יוֹשֵׁלְךָ לְתוֹךְ הַתְּנוּרָה, אִף כִּי אַתְּכֶם, קִמְנֵי־אִמְנָה—. אֵל תִּשְׁפֹּטוּ כְּדִי שְׁלֹא תִשְׁפֹּטוּ, כִּי בְּמִדָּה שֶׁאָדָם מוֹדֵד מוֹדֵדִים לוֹ. חֲלִילָה לְאָדָם לְרַאוֹת אֶת הַקִּיסָם שְׂבַעֲיָנוּ שֶׁל אַחֲזִי בַּעֲדוֹ שֶׁאִינּוּ רֹאֵה אֶת הַקּוֹרָה שְׂבַעֲיָנוּ שֶׁלוֹ. כֹּל מָה שֶׁתְּרַצּוּ, שִׁיעֲשׂוּ לָכֶם בְּנֵי־אָדָם, עֲשׂוּ לָהֶם גַּם אַתֶּם, כִּי זֹאת הַתְּנוּרָה וְהַנְּבִיאִים. כְּדִי לְהַכְנִס לְמַלְכוּת־הַשָּׁמַיִם לֹא

<sup>1</sup> שֶׁם, הֵי, כִּי־לֵי, וּבִיתָר בִּיאוֹר: שֶׁם, יִיָּה, חֵי—סִי.

<sup>2</sup> הַשּׁוֹנֵה מִתִּיאֵי, וִי, יִיד—סִיֵּו אֵל יִיָּה, כִּיא—לִיָּה.

<sup>3</sup> בְּתַעֲנִית רְגִילָה אִין רְחִיצָה וּמִיכָה אִסוּרוֹת אִף לְפִי הַמְּשַׁנָּה (תַּעֲנִית, סִיאֵי סִיד וּמִיָּה); וְאוֹלָם שְׁתִּיהֵן אִסוּרוֹת בְּתַעֲנִית שֶׁאִינָה רְגִילָה (שֶׁם, שֶׁם, סִיֵּו) וּבִיוֹם־הַכַּמּוֹרִים (מְשַׁנָּה, יוֹמָה, סִיָּה, מִיאֵי).

<sup>4</sup> מִתִּיאֵי, וִי, סִיֵּו—יִיָּה.

די, שאדם יקרא לישו, אדוני, אדוני, אלא צריך שיעשה רצון אביו שבשמים.

אלה הם כללי-המוסר שבמכונה, דרשת-ההר'. שאר אמרייהמוסר, שכמעט אין להטיל ספק בשייכות של רובם לישו, הם בקירוב:

מי שרוצה ללכת אחר ישו, אינו רשאי אפילו לקבור את אביו: הנח למתים לקבור את מתיהם<sup>1</sup>. האוהב את אביו ואת אמו או את בנו ובתו יותר משהוא אוהב את ישו, אינו כדאי לישו<sup>2</sup>. כי, המוצא את נפשו יאבדנה והמאבד את נפשו בשביל ישו ימצאנה<sup>3</sup>. כל העושה רצון אביו שבשמים הוא אח ואחות ואם לישו<sup>4</sup>. הן שנואים לכל אדם למען שמי<sup>5</sup>. אל תיראו מן ההורגים את הגוף בלבד, אלא מן המאבדים גם את הנפש, גם את הגוף בניהינם<sup>6</sup>. כי, מה יועיל לאדם, שיקנה את כל העולם וישיחית את נפשו<sup>7</sup>. האדם הוא אדון-השבת<sup>8</sup> ו, מותר לעשות טובה בשבת<sup>9</sup> — ובכן מותר לקטוף מלילות בשבת ומותר לרפא בשבת אפילו מחלות שאין בהן סכנה. כל מלה בטלה, שיזכרו בני-האדם, יתנו עליה דין וחשבון ביום-הדין<sup>9</sup>. לא נדרים משונים אוסרים את האדם ולא העדר נטילת-ידיים מטמא אותו: מטמאים אותו מחשבות רעות ומעשים רעים: רציחה, גנבה, גולה, נאוף, עדות-שקר וגידוף<sup>10</sup>. חלילה לבנות או להכשיל את הילדים או את התמימים והקטנים בדעת, וכן גם את החוטאים. כי אדם, שיש לו מאה כבשים, ואבד כבש אחד מהם ונמצא הכבש, הוא, ישמח עליו יותר מעל התשעים והתשעה, שלא אבדו<sup>11</sup>. כי, האחרונים יהיו ראשונים והראשונים אחרונים: משל למלך, שעשה משתה-חתונה לבנו וקרא לנכבדי-המדינה — ולא באו; ואז אמר לעבדו: אם אלה לא באו, קרא מן השוק ומאחורי הגדרות את הרעים ואת בעלי-המום — ויהיו הם במקום הקדואים<sup>12</sup>. — אם יחטא לך אחיך, תוכיח אותו, ואם שמע לך — מוטב; ואם לא שמע, תזהירה בפני שנים או שלשה עדים; ואם לא ישמע גם אליהם, תניד לעדה (ἐκκλησία), ואם לא ישמע גם לה — יהא לך כגוי וכמוכס<sup>13</sup>. — המצוה היותר גדולה

<sup>1</sup> שם, ח', כ"א — כ"ב.

<sup>2</sup> שם, י', ל"ז, ובנוסף יותר חריף: לוקאס, י"ד, כ"ו.

<sup>3</sup> מתתא, י', ל"ט. <sup>4</sup> שם, י"ב, כ'. <sup>5</sup> שם, י', כ"ב.

<sup>6</sup> שם, שם, כ"ח. <sup>7</sup> שם, מ"ז, כ"ו. <sup>8</sup> שם, י"ב, ח' ו"ב.

<sup>9</sup> שם, י"ג, ל"ו. <sup>10</sup> שם, מ"ז, א' — כ'. <sup>11</sup> שם, י"ח, א' — י"ד.

<sup>12</sup> שם, כ', מ"ז, וכ"ב, א' — י"ד. <sup>13</sup> שם, י"ח, מ"ז — י"ז.

היא: ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך, והדומה לה היא: ואהבת לרעך כמוך, ובהן תלוים התורה והנביאים<sup>1</sup>. ומי שרוצה לקנות חי-עולם וללכת אחר ישו צריך לא רק לקיים את המצוות: לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה עד-שקר, כבד את אביך ואת אמך, ואהבת לרעך כמוך, — אלא גם למכור את כל הרכוש ולתת לעניים; כי „נקל לגמל לעבור בנקב-המחט מלְעשיר לבוא אל מלכות-השמים”<sup>2</sup>. לא כגדולי העולם הזה, שהעם משרת אותם, יהיו הגדולים במלכות-השמים: הם משרתים יהו לעם; כן-האדם<sup>3</sup> כמותם<sup>4</sup>. — חמאם של הפרושים והסופרים כפול הוא: ראשית, שהטפל נעשה להם עיקר והעיקר טפל; ושנית, הפורמאליסטיקה: מה שהמלות של איזה כתוב שבתורה חשובות להם מן התוכן הפנימי שבו<sup>5</sup>. — כל המיטיב לאחד מבני-העם כאילו מיטיב לישו<sup>6</sup>. כל תופשי-חרב בחרב יפולו<sup>7</sup>. שתי הפרוטות של האלטנה המנדבת לאוצר בית-המקדש חשובות מן הדינר של העשיר: הוא נותן מן העודף שלו והיא ממחסורת<sup>8</sup>. מי שמרניש עצמו נקי מחמא יִדָּה בזונה את האבן הראשונה<sup>9</sup>. טוב שתתן משתקח<sup>10</sup>.

אלה הם עיקרי תורתו המוסרית של ישו<sup>10</sup>. לא כל הפתגמים הללו יצאו מפי ישו, אך כולם ברוחו הם ומקוריותם מרובה. הן אמנם, ביחד עם גייגר וגריץ<sup>11</sup>, אפשר להחליט, בלא שום סובייקטיביות ובלא בקשת סניגוריה על היהדות, שאין בכל האיוונגליונים אף מאמר מוסרי אחד, שלא נמצא כדוגמתו במקרא, בספרות הגנוזה והחיצונית או בספרות התלמודית והמדרשית של הזמנים

<sup>1</sup> שם, כיב, ליה—מי. <sup>2</sup> שם, י"ט, מיז—כיו.

<sup>3</sup> שם, כ"י, מיה—מיה. <sup>4</sup> שם, כל פרק כ"ג.

<sup>5</sup> שם, כ"ה, ליד—מיה; השווה גם שם, י"י, מיב (סוף הפרק). <sup>6</sup> שם, כ"ו, ניב.

<sup>7</sup> מארקוס, י"ב, מיא—מיד; לוקאס, כ"א, א'—ד'.

<sup>8</sup> פתגם חיצוני, שנכנס ליוחנן, א'—ח'. ובנוסחאות אחרים—ללוקאס, כ"א—ל"ה, ובאמת הוא שייך למארקוס, י"ב, י"ח או י"ב—ל"ה.

<sup>9</sup> מעשי-השליחים, ב', ל"ה (פולוס בשם ישו).

<sup>10</sup> הן נתאספו ביחד בתרגום עברי במחברת „דברי ישוע”, ליופציג 1898, שבאה בתור הוספה לשני ספריו של A. Resch, Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Theile I—V, 1893—1897; וגם „דברי ישוע, Τα λόγια Ἰησοῦ”, 1898.

<sup>11</sup> עיין למעלה, עמ' 99, 104.



הקרובים לישו. שהרי אף המאמרים הדומים לאיוונגליוניים שבספרות שלאחר ישו כבר היו מתהלכים באומה בעל-פה כמה עשרות שנים קודם שנקבעו בכתב במשנה, בתלמוד או במדרש; ועל כל פנים, אין יסוד לחשוב, שהאיוונגליון השפיע על בעלי-התלמוד והמדרש. יש אמרי-מוסר אצל ישו, שהם מצויים מלה במלה בתלמוד או במדרש. למשל, האמרה: „במדה שאתם מודדים ימד לכם“ שב„דרשת-ההר“<sup>1</sup> מצויה במשנה בצורה זו ממש: „במדה שאדם מודד בה מודדים לו“<sup>2</sup>. משל ה„קיסם והקורה“ שבאותה דרשה<sup>3</sup> בא מפיו של התנא הקדום ושונא-ה„גליונים וספריהמינים“, ר' סרפון; „אם אמר (המוכיח) לו: „טול קיסם מבין עיניך (נ"א: שיניך)“, אומר לו (המוכח): „טול קורה מבין עיניך“<sup>4</sup>. ודיה לצרה (בשעתה<sup>5</sup>) הוא בסוי תלמודי טסופי<sup>6</sup>. אבל גם רוב שאר הדברים מצויים בתלמוד בצורה משונה קצת. למשל: את הבטוי: „כל המסתכל באשה בחסדה נאף עמה בלבו“<sup>7</sup> אנו מוצאים בתלמוד: „כל המסתכל באשה בכוונה כאילו בא עליה“<sup>8</sup>; או מאמרו של האמורא הקדום ר' ש בן לקיש: „שלא תאמר, שכל מי שנואף בנופו נקרא נואף—אף נואף בעיניו נקרא נואף“<sup>9</sup>. את הבטוי של ישו: „מוטב שיאבד אחד מאבריך משינרד כל נופך לגיהנם“<sup>10</sup> נפא גם ר' סרפון; „מוטב שתבקע כרסו ואל ירד לבאר-שחת“<sup>11</sup>. בדבר אסור השבועה, הנה לא רק דורש התלמוד, הן צדק ולא צדק“<sup>12</sup>, אלא גם ר' אליעזר אומר: „הן שבועה, לאו שבועה“<sup>13</sup>. בדבר הצדקה, שתהא, מתן בסתר“ וש„לא תדע השמאל מה שהימין עושה“<sup>14</sup> באו בתלמוד דברי התנא הקדמון

<sup>1</sup> מתיא, זי, ב'.

<sup>2</sup> מתיא, שם, ג'—ה'.

<sup>3</sup> בבא בתרא, ס"ז ע"ב; ערכין, י"ז ע"ב.

<sup>4</sup> מתיא, זי, ל"ח.

<sup>5</sup> ברכות, ט"ז ע"ב.

<sup>6</sup> מתיא, ה', כ"ח.

<sup>7</sup> מסכת כלה.

<sup>8</sup> ויקרי, סכ"ג.

<sup>9</sup> מתיא, ה', כ"ט—ל'; י"ח ח'—ט"ו.

<sup>10</sup> נידה, י"ג ע"ב.

<sup>11</sup> בבא בתרא, ס"ט ע"ב; ירושלמי, שביעות, ס"ו, ה"ט.

<sup>12</sup> שביעות, ל"ו ע"א.

<sup>13</sup> מתיא, זי, ב'.

ר' אליעזר: גדול העושה צדקה בכתר יותר ממשה רבינו<sup>1</sup>, והצדקה המעולה היא: אם הוא, נותנה ואינו יודע למי נותנה, נוסלה ואינו יודע ממי נוסלה<sup>2</sup>; שהרי הנותן צדקה לעני בפרהסיא<sup>3</sup> יביאהו אלהים על זה במשפט<sup>4</sup>. ומה שנוגע לאסורו של ישו, להריע (על הצדקה) בשופר ברחובות ובבתי־כנסיות<sup>4</sup>, נראה לי, ששמעות יש כאן מצד המתרגם היווני, והכוונה לשופר של צדקה<sup>5</sup>, שהיה בבית־המקדש ובבתי־כנסיות ואפשר—גם ברחובות<sup>6</sup>. ואולם בנוגע לאוצרות בשמים<sup>7</sup>, במקום שלא יאכלום סם ורקבון ונגבים יחתרו ונגבו<sup>8</sup>, — כדאי להביא בזה ברייתא תלמודית: מעשה במונבו המלך, שבזבו אוצרותיו ואוצרות־אבותיו (לצדקה) בשני־בצורת. חָבְרוּ עליו אָחיו ובית־אביו, אמרו לו: אבותיך גנזו והוסיפו על של אבותם ואתה מכזבם! — אמר להם: אבותי גנזו למטה ואני גנזתי למעלה. אבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו וכו'. אבותי גנזו [אוצרות] סמון ואני גנזתי אוצרות נפשות וכו'. אבותי גנזו לעולם הזה ואני גנזתי לעולם הבא<sup>9</sup>. וכי לא הובעו כאן רעיונותיו של ישו כמעט מלה במלה?—ועוד רק דוגמה אחת: את הדואנים דאגת־סחר קורא ישו קטני־אמנה<sup>8</sup>. וממש כך אומר התנא הקדום ר' אליעזר בן הורקנוס: ר' אליעזר הגדול אומר: מי שיש לו פת בסלו ואומר: מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני־אמנה<sup>9</sup>. ומעין זה אמר גם ר' אליעזר המודעי: מי שברא יום ברא פרנסתו. מכאן היה ר' אליעזר המודעי אומר: כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר: מה אוכל למחר, הרי זה מהוסר־אמנה<sup>10</sup>.

בתוך דרשת־ההר<sup>7</sup> הובלעה במתיא תפלת אבינו—המוסד הדתי היחידי — זולת קביעתם של י"ב השליחים (או התלמידים)—שאפשר קבע

<sup>1</sup> בבא בתרא, טז ע"ב. <sup>2</sup> שם, י' ראש ע"ב.

<sup>3</sup> חגיגה, ה' ע"א.

<sup>4</sup> מתיא, וי, ב'.

<sup>5</sup> משנה, שקלים, ס"ו, ס"א; עירובין, ל"ב ע"א; גיטין, ס' ע"ב; פסחים, צ" ע"ב.

<sup>6</sup> מתיא, וי, י"ט—כ"ו.

<sup>7</sup> בבא בתרא, י"א ע"א.

<sup>8</sup> מתיא, וי, ל'—ל"ד.

<sup>9</sup> סוטה, ס"ח ע"ב.

<sup>10</sup> מכילתא, שמות, ויהי בשלה, ס"ב (הוצאת מא"ש, ס"ז ע"ב).

ישו בחייו. הוא דורש מתלמידיו ומעריציו, שלא יפספסו כגויים, האומרים בלבבם: ברוב דברינו נשמע<sup>1</sup>. אבל כך כבר אמר קהלת: כי אלהים בשמים ואתה על הארץ—על כן יהיו דבריך מעטים<sup>2</sup>. וכיהודי גמור חושב ישו את תפלת-הגויים לפספוס. והוא מתקן, תפלה קצרה<sup>3</sup>: זוו: אבינו שבשמים! יתקדש שמך, תבוא מלכותך, יעשה רצונך כמו בשמים כן גם בארץ; את לחם-החוקנו (באיוונגליון לעברים: לחם-מחר<sup>4</sup>) תן לנו היום ומחל לנו על חובותינו, כמו שמחלנו גם אנו לחייבינו. ואל תביאנו לידי נסיון, כי אם תחלצנו מן הרע<sup>5</sup>. זוהי תפלה נאה, עממית ולבבית, קצרה וחסודה מאד. אבל כל פיסקה ופיסקה ממנה יש למצוא בתפלות-ישראל ובמאמריהתלמוד. אבינו שבשמים<sup>6</sup> הוא בטוי יהודי מצוי גם בתפלות שונות: תפלה אחת עתיקה, שאומרים אותה ביום ב' וה' קודם הכנסת ספר-התורה להיכל, מתחלת ארבע פעמים בפתיחה: יהי רצון מלפני אבינו שבשמים<sup>7</sup>. יתקדש שמך ותבוא מלכותך היא מתפלת קדישי, שהוא רִנּוֹת כל-כך בישראל וחלקיו עתיקים מאד: יתגדל ויתקדש שמייה רבא בעלמא די ברא כרעותיה וימליך (נ'א וימלך) מלכותיה<sup>8</sup>. יעשה רצונך כמו בשמים כן גם בארץ בא תפלה הקצרה (ממש כמו אצל ישו!) של התנא הקדום הנזכר ר' אליעזר: איזוהי תפלה קצרה?—ר' אליעזר אומר: עשה רצונך בשמים ותן נחת-רוח ליראיך בארץ והטוב בעיניך עשה<sup>9</sup>. הפיסקה, את לחם-חוקנו תן לנו היום מצויה אף היא לא רק במקרא: הטרפני לחם-חוקי<sup>10</sup>, אלא גם בנוסח אחר של התפלה הקצרה: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתתן לכל אחד ואחד כל צרכיו ולכל גויה וגויה די מהסורה<sup>11</sup>. מחל לנו כל חובותינו היא הברכה הששית של תפלת

<sup>1</sup> מתיא, וי' זו.

<sup>2</sup> קהלת, ה' א'—ב'.

<sup>3</sup> מתיא, וי' מ'—יב; לוקאס, י"א א'—ד'. אין אני נוטה לחשוב אף תפלה זו למאוחרת. ביחד עם החוקרים החדשים, שהרי אם כן לא הנחת לישו כמעט שום מעשה—ומאפס-מעשה יוצא רק אפס.

<sup>4</sup> סדור רב עמרם גאון. הוצאת פרוסקין, ירושלים תרע"ב, קניה.

<sup>5</sup> עיון: צבי קארל הקדישי, "השלח", כרך ל"ה, עמ' 45.

<sup>6</sup> תוספתא, ברכות, ג' י"א; בבלי, ברכות, כ"ט ע"ב. השווה: "נחת-רוח

לבני-אדם" (לוקאס, ב' י"ד).

<sup>7</sup> משלי, ל"ח.

<sup>8</sup> תוספתא, ברכות, ג' י"א; בבלי, ברכות, כ"ט ע"ב.

שמונה עשרה, וכבר אמר בן-סירא: מַהֵל עֵזֶל לְרַעַךְ וְאוֹ, בַּהֲתַפְלֵלְךָ, יִסְלַחוּ לְךָ עוֹנוֹתֶיךָ. האדם לאדם נוטר חימה ומה' יבקש רפאות (כפרה?)<sup>1</sup>. ולסוף, הפיסקה, ואל תביאני לידי נסיון נמצאת בתפלה של בעלי-התלמוד; ואל תביאנו לא לידי חטא ולא לידי עוון ולא לידי נסיון<sup>2</sup>; ותפלה זו נתקבלה לתוך הברכות הראשונות של סדר-התפלה הנהוג בישראל עד היום. הנה כי כן מתפרדת תפלת, אבינו של ישו לחלקיה, שהם עבריים כולם ומצויים או במקרא או בתלמוד. וכך הדבר גם בנוגע כמעט לכל מה שיצא מפיו. אם נזכיר, שגם הלל אמר, שהמצוה, ואהבת לרעך כמוך<sup>3</sup> או הכלל המוסרי, מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך<sup>4</sup> הם כל התורה כולה והשאר אינו אלא פירוש<sup>5</sup>; או שיש בתלמוד, הנעלבים ואינם עולבים, שומעים חרפתם ואינם משיבים, עושים מאהבה ושמחים ביסורים עליהם הכתוב אומר; ואזהביר כצאת השמש בגבורתו<sup>6</sup>; או שהמקרא מצוה להשיב את שור האויב או את חמורו ולעזור ל,חמורה שונא הרובץ תחת משאו<sup>7</sup> — ולשונא עצמו על אחת כמה וכמה; או שהאלהים מכריח את יונה הנביא להציל את ניגוה עיר-השונאים, שהחריבה (או עתידה להחריב) את ארץ-מולדתו; או מה שהמדרש אומר; וכי מה איכפת לו להקב'ה בין שוחט בהמה ואוכל אותה לנוחר בהמה ואוכל אותה, כלום מועיל או מזיק? או מה איכפת לו בין אוכל סמאות לאוכל שהרות? — הא לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות<sup>8</sup>; או את המאמר הנהדר; צדקה ונמילות חסדים שקולות כנגד כל המצוות שבתורה<sup>9</sup>, — אם נזכיר את כל ההשקפות המוסריות הנעלות הללו, שיש עוד הרבה והרבה כיוצא בהן, בעל-כרחנו נבוא לידי מסקנה, שישו לא חֲדָשׁ כמעט שום אמרי-מוסר, שהיו זרים ליהדות מעיקרם<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> בן-סירא, כ"ה, ב'—ה'. ועיין בתלמוד: ראש-השנה, יז ע"א וע"ב; יומא, כ"ג.

ע"א ופ"ז ע"ב; מגילה, כ"ח ע"א; ירושלמי, בבא קמא, פ"ח, ה"י.

<sup>2</sup> ברכות, ס"ז, ע"ב. השוה: "לעולם אל יביא אדם עצמו לידי נסיון"<sup>3</sup>

(סנהדרין, ק"ז ע"א). <sup>3</sup> שבת, ל"א ע"א.

<sup>4</sup> שופטים, ו', ל"א; יומא, כ"ג ע"א; שבת, פ"ח ע"ב; גיטין, ל"ז ע"ב.

<sup>5</sup> שמות, כ"ג, ד'—ה'.

<sup>6</sup> תנחומא, שמיני, י"ב (הוצאת בוכר, עמ' 30); ב"ר, ראש פסיד; וי"ר, ס"ג.

<sup>7</sup> תוספתא, פאה, ד"י י"ט.

<sup>8</sup> ספרי, שיתן את כל הדוגמאות העבריות לכל שלשת האיוונגליונים במלואן.

עוד לא נחבר. חומר חשוב יש בספרים אלה: י. אַשְׁלַב אַכְרֵי הַיְהוּדוֹת וּמֵהוֹת



הדמיון גדול כל-כך, עד שנראה, כאילו נתחברו האיוונגליונים אך ורק מתוך מה שנמצא בתלמוד ובמדרש...

ואף-על-פי-כן יש חרוש באיוונגליונים. ישו, שלא עסק לא בהלכה ולא בחכמה חולונית, שההלכה זקוקה לה, ואף במדרש-הכתובים עסק רק מעט, — ישו צבר וצפף — אם אפשר לומר כך — את אמרי-המוסר; ועל-ידי כך נעשו בולטים ונראים יותר משתם כאגדה התלמודית ובמדרשים, ששם הם מפורים בין דרשות סתמיות ודברי-הנבאי; ואפילו במקרא, וביחוד בחמשה הימשי-תורה, שהמוסר תופס בהם מקום גדול והוא צרף ומרוסם ונעלה מאד, הוא מעורב במצוות מעשיות או בענינים מדיניים וחברתיים, שיש בהם גם מן הנקמה והתוכחה הקשה ביותר. אמנם, יש במשנה מסכת שלמה, שהיא מוקדשת כולה אך ורק למוסר: פרקי אבות; ואולם ספר זה אף הוא מקובץ הוא: באו בו מאמריהם של כמה וכמה עשרות של תנאים ובמקצת (בפרק ו' המחובר אליו) — אף של אמוראים; בעוד שהמוסר האיוונגליוני יצא מפיו של אדם אחד וחותם מיוחד טבוע על פני כולו. אדם, שהמוסר נעשה לו עיקר כמו שנעשה לישו, אין היהדות של ימי-ישו יודעת כלל: ישוע בן סירא חי, לכל הפחות, מאתיים שנה קודם ישו. הלל הזקן הגיע במוסריותו לגובה, שאינו שפל מזה של ישו; ואולם בעוד שישו השאיר אחריו

הנוצרות (תרגום עברי) הוצאת "הזמן", ווילנה תרע"א; ב. באלזאק, תורת-האדם, חיב, ווארשה תר"ע; F. N. Nork (S. Korn), Rabbinische Quellen und Parallelen zu Neutestamentlichen Schriften, Leipzig 1839. A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878. G. Friedlander, The Jewish Sources of the Sermon of the Mount, London 1911. H. P. Chajes, Rivista Israelitica, 1904 (I), 41—57, 105—106, 214—225; 1906 (III), 83—96. 1907 (IV), צ.פ. חיות: בן-סמאדא (היגורין, IV, 37—33). ועוד ועוד. 132—136, 209—213, 52—58. G. Dalman, Christentum und Judentum, Leipzig 1898 עיין גם כן: H. G. Enelow, על שתי הסעפים (על פרשת דרכים, IV, 38—58); זאב מארקו, התלמוד והנוצרות. A Jewish View of Jesus, New-York 1920. ("השלח", כרך ליג, עמ' 20—32, 176—170, 481—469). ועיין עוד: L. Bäck, Das Wesen des Judentums, Berlin 1905; M. Güdemann, Jüdische Apologetik, Glogau 1906; Die Grundlagen der Jüdischen Ethik (Die Lehren des Judentums nach den Quellen, herausg. v. Verband der Deutschen Juden), bearbeitet v. S. Bernfeld. 1. u. 2. Theil, Berlin 1920—1.

(זולת הנפלאות המסופרות עליו) כמעט רק אמרי-מוסר ומשלי-תוכחה בלבד, עסק הלל לא פחות ממוסר — ואף הרבה יותר מזה — בהלכה. משאלות בדבר מראות-נגעים, נידה וחלה עד שאלות בדבר הלואה רבית — הכל נכנס לגבול-תורתו של הלל. ואף תקנות נוגעות למשפט-האזרחים ולדיני-נשואים מתקן הלל (פרוזבול<sup>1</sup>), השבת בתי-חומה, נוסח של כתובה, ועוד), ובסנהדריה הוא יושב, והוא לא רק רב ומורה, אלא אף דיין ומחוקק ומנהיג לעמו. בישו אין כל אלה. ולעומת זה הוא מרבה לעסוק בשאלות-המוסר הרבה יותר מהלל ולפסוק כמעט אך הלכות מוסריות בלבד (ולא אף הלכות דתיות ומשפטיות כהלל). ובעוד שהלל הוא אדם רודף-שלום ומתרחק ממלחמה ומוותר מפני דרכי-שלום אף למתנגדיו (בענין הסמיכה ביום-טוב), הנה ישו הוא, בתור מטיף מוסר, איש-מלחמה: מדבר דברים קשים על הפרושים ועל הכהנים-הצדוקים, נלחם בתגרנים שבבית-המקדש והולך למות על קדושי-דעותיו. ובה הוא דומה לירמיהו יותר משהוא דומה להלל. אלא שבעוד שירמיהו מתערב בחיים המדיניים של האומה, נלחם לא רק בכהנים, מוריה-עם, אלא גם במלכים ובשרים, ומנבא לא רק על יהודה וירושלים, אלא אף על הגויים ועל הממלכות, שהוא תופס את מצבם — מצבו המדיני של כל העולם הידוע אז — תפיסה כוללת ומקפת וסקרו בסקור-עין של נשר, — כאותה שעה מצמצם ישו את תוכחתו בגבולות ארץ-ישראל וכלפי הפרושים והכהנים שבירושלים, ובשאר — תנו לקיסר את של הקיסר ולא להים — את של האלהים.

ובכן, לכאורה, מעלה יש לה לתורת-המוסר של ישו על זו שבפרקי-אבות ובשאר הספרות התלמודית-המדרשית: היא אינה נבלעת בהלכות ודברי חכמה חיצונית ועניני-משפט, מפני שישו פָּרַר לעצמו את ה"מרגלית" האחת מתוך המון ה"צורות" של הסופרים והפרושים. אבל כבר ראינו בפרק שלפני הקודם<sup>2</sup>, שמעלה זו אינה בשביל היהדות (ובאמצעותה — גם בשביל האנושיות) אלא חסרון. יהדות אינה דת בלבד ואינה מוסר בלבד. יהדות היא סכום כל צרכיה של האומה, שכולם מושתתים על יסוד דתי. זוהי השקפת-עולם לאומית, שיש לה מצע דתי-מוסרי. על כן יש במוסר של היהדות, כמו בחיים עצמם, מעלות ומורדות — וזו תהלתו. היהדות היא — חיים

<sup>1</sup> עיין למעלה. עמ' 404—410.

לאומיים, שהדת הלאומית והמוסר האנושי — תכליתה האחרונה של כל דת — מקיפים אותם, אבל אינם בולעים אותם. וכאותה שעה, שבא ישו וסלק לצדדים את כל צרכי החיים הלאומיים (לא שהפרידם מעל הדת ונתן להם מקום מיוחד ומבודל בעולם הלאומי, אלא השכיחם לגמרי) ועל מקומם הושיב את המוסר הדתי, שהוא קשור במושג-האלהים שלו, בלבד, — באותה שעה עצמה בטל את היהדות בתור תפיסת-חיים של האומה הישראלית ואת האומה עצמה — בתור אומה. שהרי דת, שאין לה אלא מושג-אלהים אנושי-כללי ומוסר ראוי לכל בני-אדם, דבר אין לה עם אומה מיוחדת והיא פורצת את גדרי-הלאומיות מדעת או שלא מדעת.

דבר זה בלבד בעל-כרחו גרם לו לישראל עמו, שידחה את ישו. חש והרגיש העם בחושו העמוק, שאז, יותר מִכָּכֵל זמן אחר, אסור היה לו להבלע ביוֹרָה הגדולה של עמי-רומי, שהולכים ומתנוונים בלא אלהים ובלא מוסר חברתי. נביאו הורו, שהאדם נברא בצלם-אלהים, ונשאו משאם על כל הגויים ועל כל הממלכות וצפו לעתיד, שבו יקראו כולם בשם ה' ויעבדוהו, שכס אחד; וספריו ופרושי צפו לזמן, שבו 'ישתחוו כל הברואים' לפני אֵל אחד, ויעשו כולם אגודה אחת (אגודת-עמים) לעשות רצונו בלבב שלם. והעם קָדַע, שאם הוא יותר הפעם על לאומיותו, ישאר האידיאל הגדול בלא נושא ולא יקום החזון הגדול לעולם. הדת תעשה הויה והמוסר — דבר קרוע ונתוק מן החיים, — וחי-הגויים, שעדיין לא הוכשרו לגשם מוסר כזה בחיים ולהתנשא עד מרומי האידיאל הגדול, ישארו אכזרים ומחוסרי-קדושה יותר מבראשונה. אלפיים שנה של נצרות אלילית הוכיחו, שהעם היהודי לא טעה. ולפיכך גם האינסטינקט של שמירת הקיום הלאומי וגם הדביקות באידיאל האנושי-הכללי הגדול דרשו בכל תוקף, שהיהדות תדחה תורת-מוסר זה, שנעשתה נתוקה מן החיים הלאומיים: הפְּרָצָה, שפרץ ישו בחומת-היהדות שלא מדעת, צריכה היתה לגרום לכטולה של יהדות זו.

אבל לדחיה זו גרם עוד דבר אחד: בטול-היש שבתורת-ישו. שהיה ישו סנפן מטבעו כיוחנן המטבייל — קשה להחליט. כבר ראינו<sup>1</sup> את הפרושים ותלמידי-יוחנן מוכיחים אותו על שאינו צָם כמותם ומסב בסעודה עם מוכסים וחוטאים, והוא מתנצל, שהוא — החתן!

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמ' 288—289.



(שהרי, חתן דומה למלך<sup>1</sup>)—והוא, מלך-המשיח) ותלמידיו הם, בני-החופה, ואין החתן, ובני-החופה צמים בשבעת ימי-המשתה. ובכן אין ישו סגפן גמור; ופעמים שלא היתה עינו צרה בתענוגיה-החיים (למשל, כששפכה האשה בבית-עניא את פך שמן-הנר על ראשו<sup>2</sup>). אבל לאחר שלא הצליח לעורר תנועה עממית גדולה ולאחר שהרגיש בהתנגדות הקשה למפעל-היו, ואפשר, אף לאחר שבאו עליו הרדיפות מצד ה,הורדוסיים והפרושים, — הוא מתחיל להתיחס בשלילה להייה-המציאות. ככל המשתקעים במוסר בלבד, אף הוא נעשה פסימיסטן. החיים, חיי העולם הזה, אינם שווים כלום. אין להתנגד לרע, אין להלחם בעריצות הרומית, (תנו לקיסר את של קיסר); צריך להלק את הרכוש לעניים, אי-אפשר לעשיר לזכות לימות-המשיח, (נקל לגמל לעבור בנקב-המחט מלעשיר להכנס למלכות השמים); אין להשבע כלל, אפילו שבועת-דאמת; מוטב שלא לשאת אשה כלל, אסור לגרש את האשה, ויהא אפילו שאי-אפשר להיות עמה מפני מעשיה הרעים; צריך לעזוב את האב והאם ואת האח והאחות ואת האשה והבנים לשם מלכות-השמים; צריך להסתלק מן המשפט לגמרו, אפילו ממשפט אזרחי בדבר חלוקת-נחלה; צריך להושיט את הלחי השמאלית למי שסטר על הלחי הימנית ולתת את החלוק למי שגזל את המעיל; צריך שלא לדאוג דאגת-מהר ולא לצבור לא הון ולא שום קנינים תרבותיים, ואף אין לעמול בשביל לחם לאכול ובגד ללבוש, כ,שושניה-השדה, וכ,בני-עורבי, שאינם עמלים והכל בא להם מיד האלהים. ועוד, ועוד. בתור כללים מוסריים ליחיד אפשר שכל אלה הם אמרי-מוסר נעלים מאד, אף במאמרים בודדים של התנאים ושל חכמי-ישראל בימי-הבינים אנו מוצאים כדוגמתם: היהדות מצד העיון יש בה כל מה שיש בנצרות. היו זרמים סגפניים גם ביהדות (האיסיים, חובות הלכות, צוואת ר' יהודה החסיד); ומוסריות אינדיווידואלית עליונה היא גם נחלתה של היהדות מימי יחזקאל (הנפש החוטאת היא תמותה) ועד ימי הלל (אם אין אני לי — מי לי? ו,אם אני כאן הכל כאני). ואולם בתור תורה לאומית שלמה לא יכלה היהדות להסכים לכך בשום אופן. הבטוי היותר סגפני, שיש במשנה, הוא מאמרו של ר' יעקב (רבו של ר' יהודה הנשיא): העולם הזה דומה לפרוזדור בפני

<sup>1</sup> מרקי ר' אליעזר, סוף ספיו.

<sup>2</sup> כזרקוס, ייד, גי' ט'; מתיא, כיו' וי—ויג.



העולם־הבא<sup>1</sup>; ואולם אותו ר' יעקב אומר: 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם־הזה מכל חיי העולם־הבא'<sup>2</sup>. ובכן סוף־סוף העולם הזה עיקר ובו יש לגשם את חייה־מוסר. למוסריות של ישו אירע מה שאירע למושג־האלהות שלו. ישו לא עשה את עצמו לא אלוה ולא בן־אלהים ונשאר בנידון זה יהודי נטור; אבל מכיון שהרבה להטעים את האקבהות של האלהות ביחס אליו, גרם לכך, שפולוס וחבריו תלו בו מושג זר לו וקרוב לעובדי־האלילים. וכך הדבר גם בנוגע למוסר. אף היהדות יודעת את, אהבת־השונא' במצוה בדבר, 'שור־השונא' ו, 'חמורה־אויב' ובמוסר היוצא מספריו־נה. ואולם היהדות לא הטעימה דבר זה, שסוף־סוף הוא למעלה מטבעו של אדם, אפילו של אדם, שהוא למעלה מבינוניות במוסרו<sup>3</sup>. וכך הדבר בנוגע ל, 'הושפתי הלחי': אף היהדות הללה את, הנעלבים ואינם עולבים', אבל לא הטעימה דבר, שקשה לחברה האנושית להתקיים בו. והיא לא אסרה את השנועה ואת המשפט, אלא צִוְתָה על, 'הן צדק ולא צדק'<sup>4</sup> ואמרה מפי הלל: 'אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו'<sup>5</sup>. כל מה שאמר ישו בנידון זה הוא מוסר־היהדות; אלא שהטעמה יתירה זו אינה יהדות — וגרמה לא־יהדות. כשקורעים השקפות מוסריות קיצוניות אלו מעל החיים ומורים אותן בתור פְּלִי־אמונה—והחיים מתנהגים על־פי השקפות אחרות לנמרן, שהן מצויות בספרי־חוקים, שדבר אין להם עם הדת, ובספרי־מדע, שדבר אין להם עם האמונה,—ודאי מענגות השקפות מוסריות כאלו את לבותיהם של הכהנים והנוזרים ואנשי־הרוח היחידים, שכל עסקם אינו אלא הדת,—ובשאר הכל הולך אחר החיים החולוניים, ואפילו האליליים. הרי כך היה הדבר בנצרות מימי קונסטנטינוס הגדול ועד היום הזה: הדת היתה מוסרית שבמוסרית ואידיאלית שבאידיאלית והחיים המדיניים והחברותיים היו אכזרים שבאכזרים ואליליים שבאליליים. האינקוויזיציה הספרדית לא היתה סתירה לנצרות מפני שהאינקוויזיציה היתה חיים, דתיות מדינית, והנצרות לא היתה אלא

<sup>1</sup> אבות, פ"ד, מ"ז. <sup>2</sup> שם, שם, מ"ז.

<sup>3</sup> כראי לראות את הכרכורים, שמכרכרים בנידון זה סניגורי תורת־המוסר של ישו, למטר: E. Grimm, Die Ethik Jesu, 2 Aufl., Leipzig 1917, SS. 122—134, 104, כדי להוכיח, כמה תורה זו אינה טבעית.

<sup>4</sup> בבא מציעא, ס"ט ע"א; ירושלמי, שביעית, פ"י, ה"ט.

<sup>5</sup> אבות, פ"ב, מ"ד.

דת—מוסר נטולים מן החיים. לא כן כשהדת הלאומית מקפת את כל החיים הלאומיים, כמו שהדבר נהג ביהדות, שהאומה והאמונה היו בה לאחדות. כאן אי־אפשר לעשות ליסוד את המוסריות הקיצונית. האומה שואפת לחירות—ובכן מוכרחת היא להלחם; האומה בתור בעלת־מדינה לאומית חייבת לתת בטחון לחיים ולרכוש—ובכן מוכרחת היא להתקומם לרע. אי־אפשר לה לחברה הלאומית של עכשיו בלא משפט אזרחי—ובכן מוכרחת היא לישפוט, ואף השבועה לפעמים הכרחית היא בתוכה; אי־אפשר בחברה הלאומית של עכשיו בלא קנינים פרטיים—ובכן הרכוש דבר שבהכרח הוא והעיקר הוא, כיצד משתמש העשיר ברכושו; החברה מיוסדת היא על המשפחה, ובכן אי־אפשר להורות לה את הסריסות לשם מלכות־השמים בתור הדבר היותר מעולה למי שמוכשר לה; ועל חירות־הגירושים נלחמת עכשיו, תשע־עשרה מאות שנה אחר יסוד הנצרות הנאורה בכל העולם כולו. והאיך יתגשם הצדק בעולם אם נתן את שתי לחיינו לאַנְסִים ואת מעילינו וחלוקינו לחמסנים?—כל התרבות האנושית מיוסדת על ההבדל שבין האדם ובין הטבע, בין החברה האנושית ובין הצמחים ובעלי־החיים; ולפיכך לא רק אי־אפשר, אלא גם חלילה לאדם להיות כ־שושני־השדה<sup>1</sup> וכ־בני־עורב<sup>2</sup>—ואמנם, אימתי התנהגה הנצרות על־פי כללי־מוסר אלה של יסוד בקהלה הקטנה של תלמידיו נהג שתוף־הרכוש; אבל אף הוא לא היה שלם והוא נמשך אך זמן מועט. ונשים נשאו אף תלמיד־ישי הראשונים, והשפט נשפטו אף הם, ואת מתנגדיהם—לא רק את אויביהם—שנאו ותרפו. ואף יסוד עצמו—כלום יכול היה לעמוד בתורתו? כלום אהב את הפרושים, שהיו רק מתנגדיו העיוניים ולא אויביו? וכלום לא קרא להם חנפים<sup>3</sup> ונחשים ילדי־צפעונים<sup>4</sup> ולא אֵיִם, שיבוא עליהם כל דם נקי הנשפך בארץ<sup>5</sup>? וכלום לא דן את דין־הרשעים לגיהנום, במקום שיש אך יללה וחרוק־שנים<sup>6</sup>? וכלום לא התקומם לרע במעשי־אונס—בנירוש הישולחנים ומוכרי־היונים? וכלום לא הבטיח בתים ושרות, ואפילו כסאות־משפט, לעתיד־לבוא למי שילך אחריו? וכלום, כששלח את תלמידיו בתור שליחים לערי־יהודה, לא הזהירם, שיהיו ערומים כנחשים ותמימים כיונים<sup>7</sup>, ולא אמר להם אז, שהעיר, שלא תאסוף אותם, יקל לסדום ועמורה ביום־הדין ממנה<sup>8</sup>? וכלום לא אמר לתלמידיו,

<sup>1</sup> מתיא, כינ, ליה. <sup>2</sup> שם, י, טו. <sup>3</sup> מארקוס, ו, יא.

שמי ש'יכהו' בו (בישו) לפני בני-האדם, וכחש אף הוא (ישו) בו לפני אביו (שבשמים'<sup>1</sup>), — כלום בזה אין נקימה ונמירה ואי-סליחה ושנאת-האויבים? — ומה הם הדברים: „אל תחשבו, שבאתי להטיל שלום בארץ: לא באתי להטיל שלום, אלא חרב“<sup>2</sup>, או „לא שלום, אלא מחלוקת“<sup>3</sup>? ומה הם הדברים הנמצים והברורים: „באתי לשלוח אש בארץ, ומה רוצה הייתי, שכבר תהא בוערת!“<sup>4</sup>? ומה היא הבקשה, למכור את הבגד ולקנות חרב“<sup>5</sup>? ומה הם הדברים הקשים שבקשים: „אל תתנו את הקודש לכלבים ואל תשליכו את פניניכם לפני החזירים“<sup>6</sup>? היכן הם כאן הרוך והסלחנות, עד שבעים ושבע פעמים ואהבת-השונא והושטת הלחי השמאלית? — אין זה כתב-אשמה נגד ישו: הוא היה מוסרי בכל תהלוכותיו במדרגה עליונה ודבריו הקשים וגירוש התגרנים והשולחנים באו מתוך התמרמרות מוסרית נעלה. אבל סתירות אלו בין התורה ובין המעשה צריכות להוכיח, שאי-אפשר לה לתורה מוסרית קיצונית להתגשם בחיים אפילו על-ידי אדם מופלא, שהחברה אינה בעיניו ולא כלום ונפשה-פרט היא לו הכל. ועל אחת כמה וכמה בחברה המדינית והלאומית.

ודבר זה הכירה היהדות בלבד. שתי עובדות קיימות לפנינו: ראשית, את המוסר, הנוצרי' גשמה בחיים — היהדות. רוצחים ופורעי-פרעות לא ידעה היהדות דוקא, ולפנים משורת-הדין' נעשה עיקר-חייה; באופן שהיהודים נעשו מוסריים — לא בעינין, אלא בחיים — עד כדי רכרוכית. ושנית, נזירים ונזירות נמורים ידעה הנצרות, כהבודיסמוס, ולא היהדות. ואילמלא היה צד סנפני ופורש מן העולם בתורתו של ישו, לא היו המנזרים קנינה המיוחדת של הנצרות, הקתולית כהאורתודוכסית (הפראבוסלאווית). הפרוטסטאנטיות, שבטלה את המנזרים ואת הרווקות של הכמרים, היא חזרה אל היהדות. כי הנצרות היא הדרך מן היהדות אל הבודהיסטוס. היהדות הפרושית בכללה (בעלי-מוסר יחידים, מן האיסיים ועד בעל, שבט-מוסר', הגיעו אף בתוכה לידי מוסריות קיצונית) ידעה, שלא ניתנה תורה למלאכי-השרת'<sup>7</sup>, והשתדלה להביא בחשבון את המציאות, אבל — לעלותה ולקרשה. היא לא הטיפה לבטול-הנשואים,

<sup>1</sup> מתוא, יו' ליג. <sup>2</sup> שם, שם, ליד. <sup>3</sup> לוקאס, יב, ניא.

<sup>4</sup> שם, שם, מיט. <sup>5</sup> שם, כ"ב, ליג. <sup>6</sup> מתוא, ז', וי.

<sup>7</sup> ברכות, כ"ה ע"ב; יומא, ל' ע"א; קידושין, ג' ע"א; מעילה, י"ד ע"ב.



לבטול-השבועה, לבטול-הרכוש, אלא השתדלה לרסן את תאות-המין, להגביל את השמוש בשבועה, למעט את רעותיו של הרכוש. מה שהקיפה היהדות את כל החיים עשה מוסריות קיצונית אי-אפשרית בתוכה, אבל קדש את החיים החולוניים בקדושת-הרעיון וממש וחסם ועשה מוחש את הרעיון על-ידי הממש של המציאות. היהדות היא תרבות לאומית-מדינית וחברתית מקפת וכוללת, ועל-כן יש בה, ביחד עם המוסר המופשט היותר נאצל, גם מצוות מעשיות דתיות שהורות וגם הרגשות והשקפות אנושיות חולוניות גמורות. בפרשת-קדושים<sup>1</sup> באו זה בצד זה, ואהבת לרעך כמוך<sup>2</sup> – ודיני, פגול<sup>3</sup> ו, נותר<sup>4</sup>, לא תקום ולא תמור<sup>5</sup> – ודיני, כלאים<sup>6</sup> ו, שעטנז<sup>7</sup>, כאזרח מכם יהיה לכם הגר ואהבת לו כמוך<sup>8</sup> – ודיני, שפחה נחרפת<sup>9</sup>. על-יד האמרה הנעלה, בנימ אתם לה' אלהיכם בא הצווי הדתי, לא תתגודדו<sup>10</sup>, לא תקום ולא תמור<sup>11</sup> יכול לכוא בספר, שבו כתוב: וזכור את אשר עשה לך עמלק<sup>12</sup>, וצרור את המדגנים<sup>13</sup>, והאזהרה לעזור לחמור-שונאך ה, רובץ תחת משאו<sup>14</sup> אינה מוציאה סתורת-משה את הצווי על, לא תחיה כל נשמה<sup>15</sup>, ולנכרי תשיך<sup>16</sup>, ואת הנכרי תנוש<sup>17</sup> (באיזה פירוש שיהיה). לתוך כתבי-הקודש נתקבל ספר יונה, שאין נעלה ממנו בעולם בסליחה לאויבים ובהצלת מחריבי-המולדת, ביחד עם מגילת-דרות, שבא בה תאור הנקמה מן האויבים בציורים היותר עזים. וכך צריך להיות: כל ההרגשות וההשקפות הללו מצויות באומה וצריך שיהא להן מקום גם בספרותה. כל זה הוא אנושי – מוטבע בשבע-האדם, שאין לשנותו בהחלט ובפעם אחת. ראיה לדבר: הנצרות הוכרחה אף היא לקבל בתור כתבי-הקודש, נוסף על הברית החדשה<sup>18</sup>, את כל הברית הישנה כמו שהיא: אות הוא, שהברית החדשה<sup>19</sup> בלבד אינה מספקת. היא אינה מספקת מפני שאינה מקפת את כל החיים – המדיניים כהלאומיים, החברתיים כהפרטיים, הדתיים כהמוסריים, העיוניים כהמעשיים. וככתבי-הקודש כך אף התלמוד מקיף הוא וכולל. האידיאל של כתבי-הקודש הוא הנביא ירמיהו: מטיף-מוסר הוא, אבל גם עסקן מדיני ולוחם לאומי גדול. האידיאל של התלמוד הוא הלל הזקן: אף הוא מטיף-מוסר נעלה, ענוותן ורודף שלום ואוהבי-הבריות לא פחות מישו, אבל לוחם אינו ועסקן מדיני אינו, ולעומת זה הוא מקיף את כל החיים החברתיים והלאומיים. נתון בתוך החיים, עמל עם

<sup>2</sup> ויקרא י"ט.



הצבור (אל תפוש מן הצבור' הוא פתנמו היקר!), משניח בכל צרכי החיים מכל צְדִי-צְדִיקָהּם, גִּשָּׁם מן המוסר מה שאפשר לְנִשְׁם מִמֶּנּוּ במעשה, ועל־ידי כֶּךָ קִנְשׁ וְרוֹמֵם וְעָלָה את חַיִּי-הַמְצִיאוֹת ועשה את המוסר עִמָּי: אֶפְשֶׁר לְקִיְמוֹ לְכָל אָדָם וְלֹא לִיחִידִים-גְּלוּלָה נְטוּלִים מִן החיים בלבד. ישו הרחיק ללכת ממנו במוסרו, הפך את, כִּלְלֵה-הַזֹּהֵב' של הלל, שהוא שלילי (מה ששנוא לך אֵל תעשה לחברך' — וקדם להלל בזה ספר טוביה<sup>1</sup>), לחיובי (מה שאתה רוצה, שיעשו לך אחרים, עשה להם' — וקדמה לישו בזה, אנג'ל-אריסטאס<sup>2</sup>) והרכה לעסוק במוסר יותר מהלל; אבל מוסר זה לא היה יכול להתגשם בחיים<sup>3</sup>. ובכן נשארו החיים רעים ואכזרים ואליליים והמוסר הנעלה נשאר בספר או, לכל היותר, היה לנחלה לנזירים וליחידים רחוקים מן החיים. וזולת המוסר לא נתן ישו לעמו כלום. הוא לא דאג לתקונן העולם ולישובו של עולם. לקבל את תורת־ישו היה, איפוא, להסתלק מן התרבות האנושית-הלאומית בהקפאה השלם: מן המשפט, מן המדע, מתורת־המדינה, ישלשתם מובלעים הם בהלכה של התנאים-הפרושים, מן החיים המדיניים ומן הרכוש כמעט בכל צורותיו. כלום יכלה היהדות לקבל תורת־מוסר כזו, — היא, שלא ידעה מְנָרִים מעולם? — ואולם תורת־המוסר של ישו מתיסדת על התכונה המיוחדת של אמנות־ישו ביום־הדין ובמלכות־שמים (ימות־המשיח). ואך לאחר שנכיר תכונה זו, נביין, האיך בא ישו היהודי לידי קיצוניות זו בכל הנוגע למוסר.

<sup>1</sup> טוביה, די, טו; כלל זה מצוי גם אצל פילון, כמו שמביא Eusebius, Praeparatio Evangelica, VIII, 7, 6; וכן הוא גם בספר היהודי בעיקרו: Didache, I, 2. <sup>2</sup> „אנג'ל-אריסטאס“, הוצאת Wendland 207, (ועיין: Kautzsch, Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II, 22, Anm. a). <sup>3</sup> עיין: „אחד-העם“, על שתי הסעיפים (על פרשת-דרכים, IV, 45—50); G. Friedlander, The Jewish Sources of the Sermon on the Mount, London 1911, pp. 230—238. ואולם הרמב"ם ב„ספר המצוות“, מצות-עשה, סי' ריו (הוצאת ריח היליר, פטרקוב תרע"ד, עמ' 64). נתן את הצד השלילי והחיובי כאחד ושניהם לו יהדות.

## 6. יוֹסֵהֲדִין וּמַלְכוּת־שָׁמַיִם בְּתוֹרָתוֹ שֶׁל יֵשׁוּ.

מכל מה שבררתי בתולדות־חייו של ישו נראה, שבמחו של ישו נִצְנַץ כּבֶרֶק הֶרֶעִיז, שהוא המשיח, בשעה שהוטבל על־ידי יוחנן בִּירְדֵן. אבל ישו העלים את הדבר אף מתלמידיו עד ימי קיסריון של פּוֹלִיפּוֹס מפני שלא נועז לעורר תנועה מדינית כנגד מלכות־רומי (הַנְסִיוֹן מִד אהר המבילה) לאחר שראה במאסרו של יוחנן המטביל אזהרה בפני ההתערבות בענינים מדיניים. ואולם, מכיון שכבר ישנו למשיח בעולם, הרי, מלכות־השמים קרובה לבוא—ודבר זה פרסם והטעים ישו בהטפתו מתחלתה.

מה מהותה של מלכות־השמים ואיך תתגלה בארץ?

כבר ראינו<sup>1</sup>, ש"מלכות־השמים" (יותר מצויה אצל מתיא), או מלכות־האלהים" (יותר מצויה אצל מארקוס ולוקאס) — מה שאחד הוא, שהרי, יראת־שמים" ו"שם־שמים" באים במקום, יראת־אלהים" ו"שם־ה'", או מלכות־שדי" (כתפלת, עלינו: לתקן עולם במלכות־שדי"), או תיאוקראטיה" אצל יוסף בן מתתיהו<sup>2</sup>, הוא בטוי עברי כל־כך, עד ששמר בתרגומו היווני את צורתו העברית המקורית (βασιλεία τῶν οὐρανῶν — בלשון־רבים, מפני שמלת, שמים" בעברית אינה בלשון־יחיד) והיה רוֹנֵת בישראל בזמנו של ישו ומובן לעם בלא פירושים יתרים. ואמנם, ישו אף לא הרבה לפרש אותו; לכל הפחות, באיוונגליונים הקאנוניים הוא מרבה לדבר על הופעתה של מלכות־שמים הרבה יותר מעל מהותה. אף־על־פי־כן יש בדבריו רמזים מספיקים להוכיח, שהשגתו ממלכות־השמים וכל הכרוך בה אינה רחוקה מזו של בני־עמו בתחלת תקופת־התנאים.

מלכות־השמים הוא שלטון הטוב בעולם — הטוב הארצי, החמרי, ביחד עם הטוב העליון, הרוחני; שהרי, אין טוב אלא אחד והוא האלהים<sup>3</sup>. עכשיו, בזמן הזה, קודם ימות־המשיח, רע לישראל, זרים

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמי 256.

<sup>2</sup> נגד אסיון, ב', סיז.

<sup>3</sup> מארקוס, י', יח; מתיא, יט, יז; לוקאס, יח, יט.

עובדי־אלילים מושלים בו, ורע בעולם־הזה בכלל, מפני שהרשעים והתקיפים מושלים בו והעניות מרובה והיסורים קשים והצדיקים והישרים נרדפים ומעונים. כל זה בא מפני שבני־אדם רעים וחמאים הם: אינם עושים טובה לחבריהם, אינם נותנים צדקה לעניים, חוטמים ומעוולים ומתענגים על רוב טוב משוד עניים; וגם אינם מקיימים את המצוות העיקריות, למשל, מחללים את השבת, וכיוצא בזה. ואולם, כשיעשו תשובה, כלומר, כשישובו בני־האדם מדרכם הרעה, ישתדלו לעשות טוב וחסד לחבריהם, ירפו מעושק ועָוֹל, ירבו בצדקה ויצעקו אל ה', ישלח להם אלהי־אבותיהם את אליהו הנביא, שיבשר ביאתו של גואל בצורת מלך־המשיח, והוא, המשיח, יפדם מכל רע, ידכא את משעבדיהם הנכרים ברוח שפתי', כלומר, בעזרת־האלהים (ורפי ההשקפות היותר קדומות והיותר עממיות—אף יעשה עמם מלחמה עד שינצחם לגמרי,— ואף נצחון זה יבוא בסיוע ממרום). ואז תשוב המלכות לבית־ישראל תחת שבט־המישור של המשיח (הלא על כן מלך־המשיח הוא). וה' ישפוט את כל העמים ואף את שבט־ישראל, והמשיח יעמוד על ימינו ביום־הדין. את הפושעים, שלא יחזרו בתשובה, שבאלה ואלה (ובגויים יהיו, כמובן, יותר מרובים מבישראל) יבלה ה' באשה של גיהנום. ותהיה אז, ביום־הדין, עת־צרה בעולם, שלא היתה כמותה מיום שברא אלהים את הארץ: היוקר יגיע למרוס־קצו ('יאמיר'), הרעב יתגבר, המלחמות תהיינה עזות וקשות, החוצפה תרבה, הקטמות הפנימיות תגענה לירי כף, שכן ינבל אָב ובת תקום כאָמה, מדינות שלמות תהיינה לשמטה, התורה תשתכח ונביא־השקר יתרבו וצרות על צרות תבואנה בעולם, עד שיבוררו ויצורפו הטובים והצדיקים המועטים מתוך הרעים והרשעים הטובים.— ואז, אחר יום־הדין הקשה, יתקוה עולם חדש ועמו יבואו ימות־המשיח, ימי האושר וההצלחה הגשמיים והרוחניים כאחד. לקול שופרו של משיח (כאמת—של ימות־המשיח) יהיה קבוץ־גלויות—קבוץ כל היהודים המפוזרים בארבע כנפות־הארץ, הגויים הנשארים מיום־הדין יתגיירו כולם ויקראו כולם בשם האל האחד והמיוחד, וכל העמים יעשו אגודה אחת לעשות רצון־אלהים בלבב שלם, והצדיקים והחסידים קרובים יהיו לאלהים ויראו כל טוב. בארץ־ישראל תתכונן ממלכה אדירה של קדושי־עליון, ומלך־המשיח בראשה, בית־המקדש יבנה מחדש, וכל העמים, שיתקיימו בלאומיותם ובמדינותיהם (אין היהדות מצוירת את בטול

הלאומיות בעולם, אלא את אֶחָת העמים השונים), ינהרו אֶל הַרְהוֹ ויעבדו את אל־היִשְׂרָאֵל בִּיחַד עַם עַם־גּוֹלָתוֹ. ואֵף פְּרִי־תֵּהֱאָרֶץ תִּגְדַּל הַרְבֵּה, וְהַחַיּוֹת הַרְעוֹת לֹא עוֹד יִזְקוּ לְאָדָם. הַעֲנִיּוֹת תִּחְדַּל בִּיחַד עִם הָעוֹשֶׁק וְהַזְדוּן, הַשְּׁעֵבֹד וְאִי־הַשְּׁוִיּוֹן, וּבְנִי־הָאָדָם יִהְיוּ מַלְכוּת שֶׁל אַחִים בְּנֵי אָב אֶחָד—אֲבֵיהֶם שְׁבַשְׁמִים.—וְלִסּוֹף תִּהְיֶה תַחֲתֵי־הַמַּתִּים (רַעֲיוֹן יְהוּדֵי גִמּוּר, שְׂבָא מִתּוֹךְ הַתְּקִשְׁרוֹת הַרַעֲיוֹן הַנְּכַרִי, הַפְּרִסְיָה־הַיּוֹנִי, שֶׁל הַשְּׂאֲרוֹת־הַנֶּפֶשׁ בְּרַעֲיוֹן הַיְהוּדִי שֶׁל יְמוֹת־הַמְּשִׁיחַ). יְקוֹמוּ הַצְּדִיקִים, וְלִדְעָה אַחֶרֶת—אֵף הַרְשָׁעִים, לְאַחַר שִׁיִּצְרְפוּ בְּאִשָּׁה שֶׁל גִּיהִנוּם; וְהַצְּדִיקִים יִשְׁבוּ בְּמִסְכַּתָּם שֶׁל אַבְרָהָם, יִצְחָק וְיַעֲקֹב וְשֶׁל מֹשֶׁה, הַגּוֹאֵל הָרָאשׁוֹן, וְשֶׁאֵר צְדִיקֵי־עוֹלָם וַיַּחֲסוּ בְּצִלוֹ שֶׁל הַמְּשִׁיחַ. וְרַק אִזּוֹ יִבּוֹא הָעוֹלָם־הַבָּא, שְׂאִין בּוֹ לֹא אֲכִילָה וְשִׁתִּיה לֹא פְרִיָה וְרִבִּיָה וְלֹא מִשָּׂא וּמִתֵּן וְלֹא קִנְיָה וְתַחֲרוּת, אֲלֵא „צְדִיקִים יוֹשְׁבִים וְעַמְרוּתֵיהֶם בְּרִאשִׁיָּהֶם וְנִהְיִים מִזִּידֵי־הַשְּׂכִינָה”<sup>1</sup>.

זֶה הִיָּה הָאִידֵיָּאֵל שֶׁל מַלְכוּת־שְׂמִים אוֹ יְמוֹת־הַמְּשִׁיחַ בִּמְיָיִשׁוֹ. וְאִידֵיָּאֵל זֶה הִיָּה מִרְחָף גַּם לְנֶגֶד עֵינָיו שֶׁל יֵשׁוּ כְּשֶׁקָרָא אֶת קְרִיאָתוֹ הַגְּדוּלָּה, שֶׁ”מַלְכוּת־הַשְּׂמִים קִרְבָּה לְבּוֹא”. הָעִיקָר הִיָּה גַּם לוֹ—צְדָקָה וְגַמְלוּת־חֲסִדִים, הַתְּרַחֲקוֹת מִן הַנְּקִימָה וְהַנְּסִירָה וְהָעוֹשֶׁק וְהַמְּעִשֵׂי־הַאֲוִנָּם וְהַתְּקִיפוֹת וְהַתְּאֻוֹת, עֲשִׂית־הַטּוֹב, סְלִיחָה וּמַחִילָה עַל הָרַע, עֲנוּה וִירֵאת־חַטָּא, וּבִיחֻד הַתְּרַחֲקוֹת מִן הַ”חֲנוּפָה” וְהַ”צְבִיעוֹת”: לְחֹשֶׁב לְעִיקָר מַצּוֹת טְפִלוֹת כְּנִטְלֵי־יָדַיִם, טְבִילַת־כְּלָיִם, מַעֲשֵׂי־יְרֻקוֹת, וְלְחֹשֶׁב לְטַפֵּל אֶת הַמַּצּוֹת הַחֲמוּרוֹת שֶׁבִין אָדָם לְחֶבְרֹו. וְאוֹלָם אֶת הָעֲנִיִּים וְהַאֲבִיּוֹנִים, הַמְּדוּכָאִים וְהָעוֹשֻׁקִים, הָאוֹבְדִים וְהַנְּדָחִים, עַמִּי־הָאָרֶץ וְשִׁפְלֵי־הַחֲבֵרָה, שֶׁנִּתְרַכְּזוּ מִסְבִּיב לּוֹ, לֹא הִיָּה יָכוֹל לְמַשׁוֹךְ אַחֲרָיו וְלִנְחֵם אֶךְ בְּרוּחַ נְיֻוֹת בַּלְבָּד. מְוַכְרָה הִיָּה לְתַת לָהֶם גַּם אִידֵיָּאֵל אֶרְצִי. וּבִפְרָט שֶׁהוּא עֲצֻמוֹ הִיָּה נִתּוֹן בְּהַשְׁקָפוֹת וּבְהַשְׁגוֹת שֶׁל עֲמוֹ וְזִמְנוֹ. וְאַמֵּנָם, כְּכֵר רֵאִינוּהוּ מְצִייר אֶת יוֹם־הַדִּין” בְּצַבְעִים הַקְּרוּבִים הַרְבֵּה לְאוֹתָם שֶׁבְּבְרִיּוֹת הָעֵתִיקוֹת עַל חֶבְלֵי שֶׁל מְשִׁיחַ” וְשֶׁבְּסִפְרֵי־הַגְּלוּיִים (הָאֶפּוֹקָלִיפְסוֹת) הָעֵבְרִיִים הָעֵתִיקִים. בְּפִירוּשׁ הוּא אֹמֵר: „אֲמֵן אֲנִי אֹמֵר לָכֶם, שֶׁלֹּא אֲשַׁתָּה עוֹד מִפְרִי־הַגֶּפֶן עַד הַיּוֹם

<sup>1</sup> זוהי תמצית מן התמצית של שלשת ספריו של כותב המורים האלה: יוסף קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, חי'א—תקופת-הנביאים—קראקה תרס"ט; חי'ב—הספרים החיצוניים והגנוזים—ירושלים תרפ"א; וחי'ג—תקופת-התנאים—בגרמנית (התרגום העברי מוכן ככתב-יד): J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1904:



ההוא, שבו אשתה אותו חדש במלכות־האלהים<sup>1</sup>; הכוונה בוודאי על ה"ין המשומר בענביו—מששת ימי בראשית<sup>2</sup>. למי שיעזוב את ביתו ואת שדותיו הוא מבטיח, מאה פעמים כהמה בתים ושדות<sup>3</sup>. וכן הוא אומר לתלמידיו: לכן אני מנחיל אתכם את המלכות וכו', למען תאכלו ותשתו על שלחני במלכותי<sup>4</sup> ותשבו על כסאות לשפוט את שנים־עשר שבטי־ישראל<sup>5</sup>. ובסגנון אחר: בבריאה החדשה (עולם חדש), כאשר ישב בן־האדם על כסא־כבודו, גם אתם תשבו על שנים־עשר כסאות לשפוט את שנים־עשר שבטי־ישראל<sup>6</sup>. וכדבר פרי־ת־האדמה, הנה השאיר לנו פפיוס, אחד מראשוני אבות־הכנסייה, בשם יוחנן מאסיה הקטנה, את דברי־ישו הללו: הנה ימים באים ובגפנים תצמח רבוא של שריגים, ולכל שריג תהיה רבוא של דליות, ולכל דליה רבוא של ענפים, ולכל ענף תהיה רבוא של ענבים, וכל ענקה תתן חמש ועשרים פת של יין (כל בת—ל'ו לישראל). וכשיטול קדוש ענבה אחת, תאמר השניה: אני—ענבה יותר טובה, סלני וברך בי את האלהים! וכמו־כן הצמיח כל חטה רבוא של שבלים, וכל גרעין יתן עשר לישראל שר סולת נקיה, ובדומה לזה יהיה גם בשאר—בפירות, בזרעונים ובירקות. וכל הברואים, שזונו מן המזונות הללו, שהביאה האדמה, יהיו נוחים זה לזה וחיים בשלום זה עם זה והיו נשמעים לאדם בכל משמעת<sup>7</sup>. וציור זה מתאים כמעט בכל פרטיו לציור של פרי־ת־האדמה בימות־המשיח, שאנו מוצאים בגליון של ברוך הסורי<sup>8</sup>; וקרוב הוא גם לציור שבכרייתא תלמודית עתיקה<sup>9</sup>, ועוד יותר—להרחבת ברייתא זו, שאנו מוצאים במדרש התנאי העתיק ספרי<sup>10</sup>. בימים המאוחרים, כשהנצרות

<sup>1</sup> מארקוס, יד, כ"ג.

<sup>2</sup> ברכות, ליד ע"ב.

<sup>3</sup> מארקוס, י"ו, כ"ו.

<sup>4</sup> השווה: "עהיד הקביה לעשות סעודה לצדוקים מכשרו של לוי־תן" (בבא בתרא, ע"ה ע"א).

<sup>5</sup> לוקאס, כ"ב, כ"ט—ל"ו. <sup>6</sup> מתא, י"ט, כ"ח.

<sup>7</sup> עיין: Jrenaeus, Adversus haereses, V, 33.

<sup>8</sup> ברוך הסורי, כ"ט, ה'—ח"י. עיין דברי־ברוך לעומת דברי־פפיוס: קלוזנר,

הרעיון המשיחי בישראל, חיב, עמ' 54—56.

<sup>9</sup> כתובות, ק"א ע"ב.

<sup>10</sup> ספרי, דברים, ס"ו שמי' ושיו', הוצאת מאיר איש־שלום, קליה—קל"ו. עיין

במרתוח: J Klausner, Die messian. Vorstellungen, SS. 108—112.

נתרחקה מן היהדות יותר ויותר וכשנכזבה התוחלת של מלכות־השמים הקרובה, נדחו כל ההבטחות הארציות והחמירות מתוך הנצרות. ואולם אין ספק בדבר, שלא היה יכול ישו למשוך אליו את לבותיהם של הדייגים והאכרים הפשוטים והמגושמים קצת בלא הבטחות של אושר ארצי וחמרי; ובפרט שכבר ראינוהו אף באיוונגליונים הקאנוניים מצפה ל"סעודה של משיח" ול"שלהן של מלכות־שמים" ול"יין חדש" במלכות זו וגם לבתים ולשרות לימות־המשיח. ואמנם, במאה הראשונה והשנייה לספירת־הנוצרים היתה האמונה ב"מלכות־משיח" ארצית חזקה מאד; ועוד מאות בשנים האמינו הנוצרים ב"מלכות־האלף" (חיליאסמוס), שְׁכָלֵלָה גם אמונה גשמית זו של פפייס וכיוצא בה, שיש לה יסוד גם בספרות הנבואה וגם בכל הספרות העברית שאחריהם (סעודה של לוי־תן, לוי־תן ושור־הבר, ה"יין המשומר", ועוד). ישו היה בן־עמו אף מצד זה. ולא עוד, אלא שיש לנו יסוד לחשוב, שישו צפה אף לכך, שתחזור המלכות לישראל במובן המדיני של מלה זו. בתחלת מעשי־השליחים<sup>1</sup>) כתוב שתאום, בלא שום הדרגה ויחס אל מה שקדם לו: „וכשהתאספו (התלמידים) ביחד, שאלוהו (את ישו): רבי, בזמן הזה (ἐν τῷ ἔρχοντῳ τοῦ αἰῶνος) תשיב את המלכות לישראל?"—אין כאן, איפוא, ספק כלל, שישו ישיב גם את המלכות לישראל, והשאלה היא אך: אימתי יעשה דבר זה?

ובכן היה ישו יהודי גם בכל הנוגע לאמונה המשיחית הארצית ואפילו המדינית. אלא שהוא—בנגוד למשיחים המדיניים—חשב, שבעזרת ה' בלבד, בלא הרב וחילולות, ישיב את המלכות לבני־ישראל כשיעשו תשובה. ואולם, למרות "יהדותה" של השקפה משיחית זו, היה דבר באמונת־המשיח של ישו, שהיה מסוכן לעם־ישראל.

היהודים צפו למשיח בכל יום שיבוא. ובכל יום באו משיחי־שקר—פאטריוטים הזוים, חמומילב וקצרי־יד—והיו חולפים כצל לאחר שהרומיים או ההורדוסיים היו שמים קץ להם ולמפעלם. הפרושים והתנאים פעמים שהיו על צדם, כר' עקיבה על צדו של בר־כוכבא. אבל על־פי רוב היו הפרושים מתקראים מפני התוצאות הקשות של המשיחות<sup>2</sup>).

<sup>1</sup>) מעשי־השליחים, א', ו'.

<sup>2</sup>) עיני: י. מ. אלבוגן, פרושים (אוצר־היהדות, חוברת לדוגמה, ווארשה חרסין).

מפני־כן ניכרת בספרות התלמודית הקדומה כפילות ידועה ביחסה אל היעודים המשיחיים: יש כאן זהירות ידועה מפני המשיחים עם אמונה עמוקה ונלהבת במשיחות. כשתבוא השעה היעודה יגאל הקדוש־ברוך־הוא בכבודו ובעצמו את עמו על־ידי נסים ונפלאות, והמשיח לא יהיה אלא כלי־שרת של האלהות.—ישו חשב את עצמו משיח מיום שהוטבל, ובכן המשיח כבר ישנו בעולם. ואם כן, אף מלכות־שמים, מלכותו של המשיח, כבר ישנה בעולם. בפירוש אמר ישו, שעם יוחנן המטביל התחילה מלכות־השמים, שהרי הוא אליהו העתיד לבוא: התורה והנביאים ניתנו עד יוחנן ומאז והלאה בשורת מלכות־האלהים<sup>1</sup>. לכל הפחות, מלכות־האלהים כבר היא קרובה ובאה, עומדת בפתח, וכלום אין הדבר חסר אלא תשובה ומעשים טובים (כדעתו של ר' אליעזר)<sup>2</sup>. ולפיכך מטיף ישו לתשובה ומעשים טובים בתוקף גדול. ולפיכך חושב הוא, שאין צורך במרידה, ואפילו אין מן הצורך לעת־עתה לגלות, שהוא המשיח. צריך לעורר תנועה עממית גדולה של חוזרים בתשובה ועושי מעשים טובים; וזה תקורב מלכות־השמים, כלומר, תקורב שעת־הגלותו של ישו בתור משיח. אם העם ביהודה ובגליל ובעבר־הירדן ישוב בתשובה שלמה ובמסוריותו יגיע עד קצה־גבולה של האפשרות האנושית, באופן שיאהב את שונאיו, יסלח לפושעים, יקרב את המוכסים ואת הזונות, יתן למכהו לחי, ועוד, ועוד, יעשה אלהים גם והמלכות תשוב לישראל, הטבע ישתנה לטוב — וכל העולם יהפך לגן־עדן תחתון. ומאחר שאלהו כבר בא בצורת יוחנן המטביל, הרי ישו הנטבל על־ידו הוא הוא שיהיה, כן־האדם, שישב, ליטין הגבורה<sup>3</sup> ב"יום־הדין" ושנים־עשר תלמידיו על־ידו בשעה שהאלהים ישפוט את שנים־עשר שבטי־ישראל. ו"יום־דין" זה, ומלכות־השמים הכרוכה בו לא יאחרו לבוא. הן אמנם, את היום ואת השעה אין איש יודע זולת האלהים<sup>4</sup>. הן אמנם, לפתע פתאום תבוא מלכות־השמים: כימי־גה, שבאו פתאום על הארץ, יהיה בואו של כן־האדם<sup>4</sup>, כנגב כמחצרת<sup>4</sup>

<sup>1</sup> מתוא, יוא, ייב—טיו; לוקאס, ז', כ"ח, וטיו, טיו.

<sup>2</sup> סנהדרין, ציו ע"ב.

<sup>3</sup> מארקוס, י"ג, ל"ב, ומענין הדבר, שכ"מעשי השליחים", א' ז', נעשה מן

"היום"—"הזמנים"...

<sup>4</sup> מתוא, כ"ד, ל"ז—ל"ט.

יבוא יוסֵה' הגדול<sup>1</sup> ו, כבר, שִׁבְרַק מַקְצֵה־הַשָּׁמַיִם וַיֵּאִיר עַד קֶצֶה־הַשָּׁמַיִם, כֵּן יִהְיֶה בֶן־הָאָדָם בְּיוֹמוֹ<sup>2</sup>. ואולם דוקא מִפְּנֵי כֵּן נִכְרַח הַתְּחִילָה מַלְכוּת־הַשָּׁמַיִם, כִּבְרַח בָּאָה בְּמוֹכֵן יְדוּעַ: הַיָּא לֹא תִבּוֹא בְּמַרְאֵה־עֵינַיִם וְלֹא יֵאֱמָרוּ: הֲנֵנָּה פֶה אוֹ הֲנֵנָּה שֵׁם, כִּי מַלְכוּת־הָאֱלֹהִים הִיא בְּקֶרְבָּנָם<sup>3</sup>; כְּלוּמַר: הַמְּשִׁיחַ נִכְרַח הוּא בְּתוֹכְכֶם — לֹא בְּקֶרֶב הָאָדָם פְּנִימָה, כְּמוֹ שְׁפִירֵשׁ טוֹלֵס־טוֹי, אֲלֵא בְּתוֹךְ בְּנֵי־הָאָדָם הַמֵּי־יָבִיבִים דְּרַכְסָא. הַתְּשׁוּבָה נִכְרַח הַתְּחִילָה בְּקֶרֶב הַהַמּוֹנִים—וּבְכֵן נִכְרַח הַתְּחִילָה מַלְכוּת־שָׁמַיִם בְּפוּעַל; וְכֹלֹם הַדְּבָר חֲסֵר, שְׂכַל הָעַם יַחְזוֹר בְּתְשׁוּבָה וַיַּעֲסֹק בְּמַעֲשֵׂי־טוֹבִים (יֵהָא, כְּלוּ זְכַאי, כְּבִטּוֹי הַתְּלַמּוּדִי<sup>4</sup>) אוֹ, לְכָל הַפְּחוּת, רֹבֵב הָעַם יֵהָא כֵךְ, וַאֲזִי תִתְגַּשֵּׁם מַלְכוּת־הַשָּׁמַיִם בְּעֹזְרַת ה' וּמְשִׁיחוֹ. אֲבָל אַף עַכְשָׁיו נִכְרַח הִיא הוֹלְכַת וּמִתְגַּשֶּׁמֶת. מַה שְׂאִין רוֹאִים אוֹתָהּ הוּא—מִפְּנֵי שְׂאִין בְּנֵי־אָדָם שְׂשׁוּטִים יוֹדְעִים, הַאִיךְ מִגְרַעִין קְטָן צוֹמַח אֵילָן גְּדוֹל. דוּמָה הִיא מַלְכוּת־הַשָּׁמַיִם לְנִרְגִיר שֶׁל חֲרָדֵל, שְׂמִמְנוֹ צוֹמַח צוֹמַח גְּדוֹל, לְשֹׂאוֹר שְׁבַע־עִסָּה, שֶׁהוּא מוּעַט לְעוֹמַת הָעִיסָה—וְכָל הָעִיסָה כּוֹלָה נַחֲמַצַת עַל־יְדוֹ; וְהִיא כּוֹרַעַ, שְׂאָדָם מְשַׁלֵּיךְ אֶל תּוֹךְ הָאָדָמָה וְהוּא יִשָּׁן לוֹ — וְהוֹרַע עוֹלָה וְגָדֵל מֵאֵלִי<sup>5</sup>). וְדַאי, חֵלֶק מִן הוֹרַע הוֹלֵךְ לְאִבּוֹד; אֲבָל הַחֵלֶק הַנּוֹפֵל עַל אָדָמָה טוֹבָה נּוֹתֵן שְׂשִׁים וּמֵאָה שְׁעָרִים אוֹ, לְכָל הַפְּחוּת, שְׁלִשִׁים שְׁעָרִים. וְדַאי, בֵּין הַחֲטָיִם צוֹמְחִים גַּם הַזּוֹנִים; אֲבָל עוֹד מַעֲט וְתִתְבַּשֵּׁל הַקְּמָה, וַאֲזִי יוֹבְדֵל בֵּין הַחֲטָיִם וּבֵין הַזּוֹנִים: הַחֲטָיִם תִּסְפְּנָה אֶל הַגּוֹרֵן וְהַזּוֹנִים יוֹשְׁלִכוּ אֶל הַתְּנוֹר<sup>6</sup>. עַל כָּל פְּנִינִים, בְּטוֹחַ הִיָּה יִשׁוּ, יִשׁ לֹא יַעֲבוֹד הַדּוֹר הַזֶּה עַד שִׁיְהִי כָל אֱלֹהִי<sup>7</sup>), וּבְפִירוּשׁ הַמַּעֲשִׂים: יִשׁ בְּעוֹמְדִים כְּאֵן, שְׂלֹא יַטְעֵמוּ טַעַם־מִיתָה עַד שִׁירָאוּ אֶת מַלְכוּת־הָאֱלֹהִים בָּאָה בְּנִכּוּרָה<sup>8</sup>). וְאֶל הַשְּׁלִיחִים אָמַר: אַמֵּן אֲנִי אוֹמֵר לְכֶם: לֹא תִבְלוּ לְעַבּוֹד אֶת עַרְוֵי־יִשְׂרָאֵל עַד שִׁיבּוֹא בֶן־הָאָדָם<sup>9</sup>). וְאַמֵּנָם, כָּל תְּלַמִּידָיו וּמַעֲרִיצָיו שֶׁל יִשׁוּ בְּמֵאָה הָרֵאשׁוֹנָה וּבְתַחֲלַת הַמֵּאָה הַשְּׁנִיָּה לְסַפְּהֵינִי מַעֲסִיפְנוּס עַד הָאַחֲרוֹן מִבְּנֵי־דוֹרוֹ שֶׁל יִשׁוּ, צַפּוּ לְהוֹפְעַתוֹ שֶׁל הַמְּשִׁיחַ בִּמְיָהֵם. זֶהוּ הַסְּאָרוּסִיָּה<sup>10</sup>

<sup>1</sup> שֵׁם, שֵׁם, מִיב—מִד'; וְעִינֵן אֲגִרַת א' אֶל הַתִּימָאוֹלוֹנִיקִיִּים, הִי, בִי—ג'.

<sup>2</sup> לֹקָאָס, יִיזֵ כִיד. <sup>3</sup> שֵׁם, שֵׁם, כִי—כִיא.

<sup>4</sup> סְנֵהֲרִין, צִיחַ עִיא.

<sup>5</sup> מֵאֵרְקוֹס, דִי, כִיו—לִיב; מְתִיא, יִיג, גִי—לִד.

<sup>6</sup> מְתִיא, יִיג, דִי—גִיב.

<sup>7</sup> מֵאֵרְקוֹב, יִיג, לִי. <sup>8</sup> שֵׁם, ט', אִי. <sup>9</sup> מְתִיא, יִי, כִיג.



(ה, הופעה' השנייה), שמלאה את כל לבו של פוילוס ושהוא מצפה לה עד סוף-ימיו ומדבר עליה באמונה שלמה בכל, אגרותיו<sup>1</sup>). מרן אתא<sup>2</sup>— זוהי סיסמה טמט לראשוני-הנוצרים. מלאו הימים, העולם הישן, הזקין<sup>3</sup> ומתקרב לקצו, והזמן, שנשאר עד סוף העולס-הזה (הקץ), עד יוס-הדין ומלכות-השמים, קצר הוא מאד.

ודבר זה מבאר גם את המוסר הסגפני הקיצוני של ישו. אם בעוד זמן מועט לא יהא עוד העולס-הזה במציאות ובריאה חדשה יברא אלהים, אפשר לחלק את כל הרכוש לעניים, אפשר שלא לשאת אשה, אפשר לעזוב את כל בני-המשפחה, אפשר שלא להשבע, אפשר שלא להתנגד לרע, ועוד, ועוד. המוסריות הקיצונית מתבארת במה שהיא מוסריות של קץ-העולם, שהיא, על-פי עצם טבעה, עגומה ופסימסטית. אין זאת אומרת, שישו אינו מחשיב את המוסריות אף בתור תכלית לעצמה: הלא על כן יהודי הוא וחניך ספר-הנבואה העבריים. אבל בלא אמונה בקרבתם של ימות-המשיח, במלאות הימים, לא היה מטיף למוסר קיצוני ובודול מן העולס-הזה כאותו שהוא מטיף לו בהרבה ממשליו ואמרותיו. אם מלכות-השמים קרובה היא, הרי כדאי למכור את הכל ולקנות מרגלית טובה אחת — זו מלכות-שדי; וגם אין לדקדק בקבלת מוכסים וחוטאים וזונות, שהרי יוס-הדין יבזר את הטובים מן הרעים כמו שהדייג צד במכמתתו דגים טובים ורעים, ורק אחרי-כך הוא בורר מן המכמתת את הדגים הטובים וזורק את הרעים<sup>4</sup>.

טעות כפולה זו, שטעה ישו במחשבתו: שמלכות-השמים קרובה ושהוא הוא המשיח, — היא היא שהצילה את שמו וזכרו ויצרה את הנצרות. אילמלא היו תלמידיו מצפים להופעתו השנייה, לא היתה הנצרות מתקוות במרוצת-הזמנים בשום אופן: אפילו בתור פת יהודית יכלה חבורת-תלמידיו — ופוילוס בתוכם — להתמיד ולהתמיד אך מתוך אמונה, שישו הוא המשיח ושיופיע לימין-אלהים ביוס-הדין ולא יתן לתלמידיו לראות שחת. ואילמלא טעות זו לא היה יכול ישו, היהודי הפרושי, גם להטיף למוסר

<sup>1</sup> עיין על זה בחבור החשוב של O. Holtzmann, *Was Jesus Ekstatiker?*—1903, SS. 66—69.

<sup>2</sup> אגרת א' אל הקורנתיים, ט"ז, כ"ב.

<sup>3</sup> את הציור המחרוד של סוף "נעורי-העולם" ו"כליון-החיים" יש למצוא בגליון

של ברוך הסורי, סיה, י' (י. קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, II, 57).

<sup>4</sup> מתוא, יג, סיד—גיב.

קיצוני ואינדיווידואלי, שהחברה והמדינה והאומה אינן יכולות לעמוד בו, אבל היה כלי־כך לפי רוחם וצרכם של המעונים והמדוכאים בעמו ובעמים אחרים באותו הזמן הנורא של העבדות העולמית, בשעה שכל העמים היו מפרפרים בצפרניו של הנשר הרומי האכזר והדרוס. ואולם רוב היהודים לא היה יכול ללכת אחר אמונה מיוסדת על הזיה. הרי על־ידיה נעשתה באמת, מלכותו לא מעולם זה<sup>1</sup>). על־ידי ההטעמה היתירה של ה„אָבְהוּת“ האלהית בעל־כרחו נעשה ישו כדמיונם של הדור הנצרי הבא—בן־אלהים, ואחר־כך בעיני האלילים, — אף אלהים ממש. ועל־ידי הכרזת משיחתו בעל־כרחו נעשה, לאחר שלא הצליח להתגלות בעולם כנבורה והוד בחייו, קרבן—כופר בעד רבים<sup>2</sup>). ואולם היהדות היא, מעולם זה“ דוקא: שואפת היא, לתקן עולם במלכות־שדי, ולא יחידים ופרטים בלבד. היהדות אינה יכולה לשתף באלהות את המשיח ולתת לו תפקיד מכריע בימות־הגאולה, מפני שאינה יודעת גאולה על־ידי מתווך וממצע (פרקליט אישי) בין האלהים ובין האדם. ולפיכך לא יכול רוב היהודים לקבל את ישו, שאמנם, בתור יהודי, לא עשה עצמו אלוה ולא השב עצמו לקרבן־כופר, אבל בדבריו ובהנהגתו נתן מקום לאחרים, שיחשבוהו כך לאחר זמן קצר בערך.

כי יותר מדאי בגרה היהדות הפרושית באותו זמן. מנהיגיה נלחמו אז על נפש־אומתם והתאבקו עם העריצים הזרים והזרים־למחצה, שישאפו לדכאה, ועם האלילות המתנוונות והולכת, ששאפה לבלעה. ובימי צרה ומצוקה כאלה רָחֲקוּ הם עצמם וְרִיחֲקוּ גם את בני־עמם מהזיות מסוכנות ואף מכל קיצוניות, שאין רוב הצבור יכול לעמוד בה. הם ראו מראשית אחרית: כל הזיה סופה אלילות למחצה וכל מוסריות קיצונית סופה פריעת־מוסר. וכך היה לבסוף. ודאי, בשביל עובדי־האלילים היו המונות־איסמוס והמוסר הנבואי, שנשארו בנצרות מכח־כחו של ישו היהודי, דבר גדול; וכמובן זה נעשתה היהדות אף על־ידי הנצרות, אור לגוים“. אבל האומה הישראלית לכש־עצמה לא היתה רשאית לוותר על אותה תורת־הפרושים, שצמחה מתוך היהדות, גדלה ביחד עמה, הקיפה את כל חייה ונשמה את תביעותיהם המוסריות ואת יעודיהם

<sup>1</sup> יוחנן, יח, ל"ו.

<sup>2</sup> מארקוס, י', ס"ה.

המשיחיים של הנביאים בחיים הלאומיים, לשם הזיה משיחית ותורת-מוסר קיצונית, שהיו מיוסדות שתיהן כאחת על תקוה שלא באה<sup>1</sup>. מלכות-השמים של ישו היא בהווה; מלכות-השמים של היהדות היא באחרית-הימים". הראשונה תבוא פתאום, כנגב במחתרת"; האחרונה תהא פריה של התפתחות ארוכה ושל עבודה קשה. הסוציאליסמוס האמתי הוא יהודי ולא נוצרי. ואיך יכלה היהדות לעשות את ישו משיח?— זוהי התשובה הנכונה על השאלה הכפולה: מפני-מה קם ישו בתוך עם-ישראל ומפני-מה אף-על-פי-כן דחה עם-ישראל את תורתו של ישו. זה וזה טבעי היה וזה הכרחי היה במהלך ההיסטוריה האנושית, שיש בה תבונה עליונה וכל דרכיה—אמת וצדק.

<sup>1</sup> אף סניגור גדול לנצרות כאדוארד גרים מוכרח להודות בדבר זה: „מלכות-השמים, כמו שחיתה בתקות עם-ישראל, צריכה היתה להיות דבר ממשי-מוחש, ברומה לשאר מלכויות. וממושג כזה לא היה רחוק אף ישו. אנו נמצאים, איסואי, במצב משונה. אם הרעיון של מלכות-השמים צריך למשול בנו גם כיום ככח חי, בעל-כרחנו צריכים אנו לעשותו רוחני במדה שמטהותו המקורית יוסר רובו. ואולם, אם נרצה לשמור על האמת ההיסטורית, יהא נעשה רעיון זה זר לנו ויהא נדחה מן המרכז אל הצד החיצוני“ (E. Grimm, Die Ethik Jesu, 2. Aufl., Leipzig 1917, S. 265).

## 7. תְּכוּנַתוֹ שֶׁל יֵשׁוּ וְסוּד־הַשְּׁפָעָתוֹ.

השפעתו של ישו על תלמידיו ומעריציו היתה שלא מן המצויות. המונים הלכו אחריו בגליל. תלמידיו עזבו את הכל בשבילו והלכו אחריו עד למקום-הסכנה—לירושלים. הם נשארו נאמנים לו בחייו ולאחר מיתתו המשונה. הם שמרו כל מלה, שיצאה מפיו, כמרגלית יקרה—אף את המשלים שלא הבינו, אף את המליצות, שהיו חידות להם. ודמותו הרוחנית הלכה וגדלה, הלכה ונתעלתה במרוצת-הזמן עד שהגיעה לירי האֶלְהָה. דבר כזה לא אירע לשום בן-תמותה בתקופה היסטורית מוארה מכל צד ובאומה של תרבות רמה בת אלפי שנים.

מהו סוד ההשפעה המפליאה הזו?

לדעתי, את התשובה על שאלה זו צריך לבקש בהרכבה הסבוכה של אישיותו של ישו ובדרכי-ההוראה, שהורה את תורתו, כאחת. לא עכ-ירי מעלות בלבד יתנכר האדם הגדול, אלא גם על-ירי חסרונות, שבהרכבה ידועה אף הם נהפכים למעלות. וישו היה מורכב, ככל אדם גדול, טְהָפְכִים מרובים ומפליאים—והם הם שהפליאו והלהיבו ומשכו את הלב<sup>1</sup>.

מצד אחד עניו וישו ושפל-רוח, רך ונוח וסבלן שאין כמותו. הוא אומר על עצמו, שבא לשרת ולא למשול. הוא מודיע בעצבות עמוקה כתהום, שיש פיר לשועל וקן לעוף ולבן-האדם אין מקום להניח את ראשו. יש דברים נעלמים ממנו, שיודע אותם רק אביו שבשמים. אין הוא יכול לתת, כנסאות" במלכות-המשיח: דבר זה יכול לעשות האלהים בלבד. יְסָלָה לאדם, שיחטא לו, לבן-האדם, ובלבד שלא יחטא לרוח-הקודש.—ואולם מצד אחר יש בו אמונה בתעודתו, שהיא מגעת עד קצה-גבולה של הערצת-עצמו. הוא קרוב לאלהים ביותר ויבוא יום והוא ישב לימין-האלהים. הוא גדול משלטה המלך, גדול מיונה הנביא,

<sup>1</sup> על תכונתו של ישו עיין: J. Ninc, *Jesus als Charakter*, Leipzig 1906; W. Bousset, *Jesus (Religionsgesch. Volksbücher, herausg. v. F. M. Schiele)*, 3. Aufl., Tübingen 1907; O. Holtzmann, *Was Jesus Ekstatiker?*—Tübingen u. Leipzig 1903; F. Peabody, *Jésus-Christ et la Question Morale (trad. fr.)*, Paris 1909, pp. 47—80.



גדול מבית-המקדש. יוחנן המטביר היה גדול מכל בני-האדם עד ימיו, אבל הוא, ישו, גדול ממנו עד לאין שעור. אמונה-עצמית קיצונית זו עושה אותו בן-סמך בעיני עצמו יותר מכל גדולי-ישראל עד משה רבנו ועד בכלל: הקדמונים אמרו כך וכך, אבל אני אומר לכם אחרת, וצריך להעיר: אין דבר פועל על אנשי-לב כאמונה-עצמית וסמכות-עצמית. מי שמאמין בעצמו ביותר אף אחרים מאמינים בו ככאלהים. ואם בטחון-עצמי מופרו דוחה לפעמים, הרי היה ישו לפרקים קרובים רך ונוה ועניו—ובזה הפך על הבטחון העצמי הגדול.

מצד אחד ישו הוא בן-העם. משליו עמטיים הם ביותר. רובם ככולם הם מחיי הכפר והעיירה. נוהג הוא על-פי רוב כאדם פשוט ותמים, כבעל-מלאכה גלילי. מושך הוא את הלב בפשטותו, בעטמיותו, בתמימות דבריו ומעשיו. אוהב הוא את שושני-השדה בלבושן הצבעוני ואת הצפרים הנמכרות שמים באסר; מבקש הוא להביא אליו את הילדים, שלהם היא מלכות-השמים; קריאת-התרנגול, התרנגולת ואפרוחיה, אדמומית השמים בערב וקדרותם בבוקר,—כל אלה תופסים מקום בשיחותיו ומשליו.—ומצד שני אין הוא, עטי-הארץ<sup>1</sup> כלל וכלל. בקי הוא בתנ"ך כאחד מטובי-הפרושים. ואף יודע הוא את דרכי מדרש-הכתובים של הפרושים. מחודר הוא מן הרעיונות הגדולים של נביאי-ישראל ושל ספרת-הלים. יודע הוא להשתמש בהם לצרכיו הרוחניים, יודע לפרשם וגם לשנות בהם ולהוסיף עליהם. והוא יודע גם את מסורת-הזקנים ואת דיני הפרושים ודברי-הסופרים<sup>2</sup>. ואף דבר זה השפיע על תלמידיו ומעריציו. בשביל הגליליים הפשוטים, בשביל עטי-הארץ<sup>3</sup> והנשים, שהלכו אחריו, הדיינים והאכרים והפקידים הקטנים והאכרות והדיינות ונשי-הפקידים, היה רב<sup>4</sup> גדול בתורה. ואף הפרושים לא יכלו לבטל את תורתו. יודע הוא להתווכח עמם גם על יסוד הכתובים וגם על-פי הדינים המאוחרים לכתבי-הקודש—ולנצחם. ומזה ודאי נתפעלו תלמידיו ומעריציו, שהיו ביניהם גם בני-תורה: אילמלא כן, לא היו מוכשרים לשמור את וויכותיו ומשליו ואמרותיו, שפעמים עמוקים הם ואדם פשוט לא היה יכול לקלטם.

מצד אחד היה ישו, רב<sup>5</sup> פרושי; אבל לא בעל-הלכה, אלא בעל-אגדה. הוא קורא אליו את המעונים ואת המדוכאים ואומר להם, שעולו נעים וקל משאו<sup>6</sup> 1). הוא חומל על העם הפשוט, שהיה, כצאן, שאין

(<sup>1</sup>) טחוא, יא, כ"ח—ל'.

לו רועה<sup>1</sup>; ; שהרי הוא מהוץ לכל שלש המפלגות שבישראל בימי (צדוקים, פרושים ואיסיים). — ומצד שני דורש הוא לעזוב את הכל בשבילו—את המשפחה ואת הבית ואת הרכוש, דורש, שיסתלק אדם מעצמותו (ישנא גם את נפשו), כי רק מי שהוא מוכשר לכך, מוכשר להיות תלמידו, מוכשר לבוא למלכות השמים, לזכות לימות המשיח.—ויהם נוח ונעים מצד אחד ותביעה מוסרית קיצונית מצד שני אין כמותם לפעול על בני-האדם ולמשוך את לבותיהם אל החדש, אל הקל והקשה כאחד.

מצד אחד נִתְרַן וסִלְחָן הוא ישו וְרֵתוּי הוא לעתים קרובות. סולח הוא לתלמידיו על שהם עוברים עבירות קלות וחמורות; אינו מדקדק עם החוטאים; יודע הוא, ש,הרוח רוצה, אבל הבשר רפה.—ומצד אחר הוא קשה כארז וקפדן ומתרעם וקובל ומוכיח בדברים היותר קשים. הוא קורא לתלמידו-הביבו שמעון בר-יונה, שעוד זה לא כבר עשה אותו, סלע<sup>2</sup> איתן; סור מעלי, השמן!<sup>3</sup>—הוא מאיים על הפושעים באֵשׁ של גיהנום, ב,חושך חיצון, ב,יללה וחרוק-שנים<sup>4</sup>. הוא מקלל את הערים כסר-נחום, כרזים ובית-ציידה. הוא מדבר קשות על הפרושים בכטויים, שלא נשמעו כמותם, ובהכללה בלתי-צודקת מכל וכל. והוא מוכשר גם למעשי-אלמות: לגירוש השולחנים ומוכרי-היונים מגבולי בית-המקדש. שתי הקצוות הללו, טובי-הלב הקיצוני וההתמרמרות הקיצונית, טקרות את תכונתו לזו של נביא — אילו היו לו המעוף המדיני של הנביאים ותנחומות-הַאֵל הלאומיים שלהם. על כל פנים, שני ההפכים הללו הם סימן של אדם גדול. ורק אדם כזה, רבי-הסליחה ונְדָל־התוכחה, פועל פעולה שלא תמָה על כל הכא עמו בטגע.

ולסוף: מצד אחד ישו הוא, אדם מן הישוב<sup>5</sup>. יש לו רגש המציאות במדה טרובה. משליו ואמרותיו מעידים כמאה עדים, שהוא יודע את החיים ויודע את העולם כמו שהוא. יודע הוא להסתתר משונאיו ורודפיו בשעת-הצורך. יודע הוא להשתמש בתשובותיו (כדבר המס לקיסר, בשאלה, שנשאל בבית-המקדש, באיזה יפוי-כח הוא עושה את מעשהו, ועוד). ופעמים שהוא משיב באירוניה דקה ומבטלת, שאין לפקחות

<sup>1</sup> מארקוס, וי, ליד; מתאי, טי, ליו; שם, יד, יד; שם, טו, ליב. איני מביא כאן מראי-מקומות לכל הנאמר כזה מפני שרוב הרכבים כבר באו למעלה, בהרצאת תולדותיו ותורתו של ישו.

וְלִשְׁנֵינֹת כְּמוֹתָהּ—וּמִצַּד שְׁנֵי—מֵאֲמִין הוּא בְּמֶה שֶׁלְּמַעֲלָה מִן הַטְּבַע עַד לְיָדֵי הַזֵּוּיָה. הוּא הוֹשֵׁב אֶת עֲצָמוֹ לְמִשִּׁיחַ וּמֵאֲמִין בּוֹהַ, לְמִרְוֹת כָּל הָאֲקָבוֹת, עַד יוֹמוֹ הָאַחֲרוֹן. מֵאֲמִין הוּא, שְׁנַסִּים נַעֲשִׂים עַל־יָדוֹ. מֵאֲמִין הוּא, שֶׁיִּשְׁכַּח לִימֵי־הַגְּבוּרָה. מֵאֲמִין הוּא, שֶׁהַשְּׂמִים וְהָאָרֶץ יַעֲבֹרוּ וְדַבְּרוּ לֹא יַעֲבֹרוּ<sup>1</sup>). אִפִּילוֹ בְּרַגַע שֶׁהוּא עוֹמֵד לְמִשְׁפָּט לִפְנֵי הַכֶּהֵן הַגְּדוֹל וּלְפָנֵי פּוֹנְטִיּוֹס פִּילָאָטוֹס עֵדִיין הוּא מֵאֲמִין בְּמִשִּׁיחֹתוֹ בְּצוּרָה שֶׁלְּמַעֲלָה מִן הַטְּבַע. לֹא לְחַנֵּם חֲשַׁבּוֹ אִמּוֹ וְאָחִיו, שֶׁהוּא יֵצֵא מִדַּעְתּוֹ: הָאָדָם הַפְּשׁוּט אִינוֹ יִכּוֹל לְהִבִּין, כַּח אֲמוֹנָה מִשׁוֹנָה זֶה מִנֵּין. הַסּוֹפְרִים מִיַּחֲסִים כַּח זֶה לְבַעַל־זָבוּב וְתוֹשִׁבֵי־נִצְרַת מְלַגְלָגִים עַל נִפְלְאוֹתָיו שֶׁל הַנֵּגֵר בֶּן הַנֵּגֵר, שְׁאָחִיו וְאֲחִיתָיו עִמָּהֶם. וְאוֹלָם אֵין דָּבָר מִשְׁפִּיעַ עַל הַלְּבָבוֹת כְּאֲמוֹנָה מִסְתוּרִית זֶה בְּאָדָם, שֶׁכִּשְׂאֵר הַדְּבָרִים הוּא שְׂפוּי לְנִטְרוֹ, וְאֵף חֶסֶם וּפְקָח הוּא בְּהוֹיֹת־הָעוֹלָם. בְּעַל־הַזֵּוּיָה וּבְעַל־הַמִּסְתוּרִין הַגְּמוּר אִינוֹ פּוֹעֵל אֲלֵא עַל בְּעַל־הַזֵּוּיָה שֶׁכְּמוֹתוֹ וּפְעוּלָתוֹ עוֹבֵרֶת לְאַחַר זְמַן יָדוּעַ. הַחֶסֶם הַמַּעֲשִׂי, הַפְּקָח בְּהוֹיֹת־הָעוֹלָם, אִינוֹ פּוֹעֵל אֲלֵא עַל הַמּוֹח־הַלֵּב נִשְׂאָר קָר בִּיחַס אֵלָיו; וּמַעֲוֹלָם לֹא נַעֲשֶׂה עוֹד דָּבָר גְּדוֹל בְּעוֹלָם בְּלֹא הַשְׁתַּתְּפוּתוֹ שֶׁל הַלֵּב הַנִּלְהָב. וְאֵךְ בְּמִקּוֹם שֶׁמְזוֹדוּגָת הָאֲמוֹנָה הַמִּסְתוּרִית אֵל הַשְּׂכָל הַמַּעֲשִׂי—שֶׁם יֵשׁ הַשְּׁפָעָה עֲצוּמָה וּמַחְמַדַּת. וְכִזּוֹ הֵיטָה לֹא לִישׁוֹ הַנוֹצְרִי עַל בְּנִי־סִיבֹתָהּ, וּבְאֲמִצְעוֹתֶיהָ—עַל הַדּוֹרוֹת הַבָּאִים.

זֶהוּ סוֹד הַשְּׁפָעָתוֹ שֶׁל יֵשׁוּ. הַהַפְּכִים שֶׁבְּתַכּוֹנָתוֹ, הַצַּד הַשְּׁלִילִי כַּהַצַּד הַחַיּוּבִי שֶׁבָּהּ, הַקְּשִׁיּוֹת כַּהַרּוֹךְ שֶׁבָּהּ, רֵאִיתוֹ הַצְּרוּפָה וְהַזֵּוּיָה שֶׁתּוֹמַת־הַעֵינַיִם,— כָּל אֵלֶּה בִּיחַד עִשׂוּהוֹ מְרֻבֵּה־הַשְּׁפָעָה כְּמוֹ שֶׁלֹּא הָיָה עוֹד שׁוֹם אָדָם בְּתַקּוּפָה הַהִיסְטוֹרִית הַגְּלוּיָה שֶׁל הָאֲנוּשִׁיּוֹת.

אֲבָל אֵף דְּרַכֵּי־הוֹרָאוֹתָיו גִּרְמוּ לַכֵּךְ. כְּנִבְיָא נִטַל סְמִכוֹת מְרֻבָּה לְעַצְמוֹ וְאֵךְ מַעַט נִסְמַךְ עַל הַכְּתוּב. וְכִּסּוּפֵר פְּרוּשֵׁי הָיָה מְדַבֵּר בְּמִשְׁלִים וּבְאֲמָרוֹת (מִיִּמְרוֹת) שְׁנוֹנוֹת. אִמֵּן גְּדוֹל הוּא בְּמִשְׁלִים. מִשְׁלֵיו נֹאִים, קְצָרִים, עַמְמִים, שְׂאוּלִים מִחֵיִיּוֹסִיּוֹם—וְיֵשׁ בְּהֶם, מוֹסְרֵי־הַשְּׂכָל פְּשׁוּט וְעַמּוּק כְּאַחַד: פְּשׁוּט עַל־פִּי צוּרָתוֹ וְעַמּוּק עַל־פִּי תַכְנֵנוֹ. דָּבָר זֶה—אִפִּילוֹ הַקּוֹשִׁי לְהִבִּין אֶת הַנִּשְׁשָׁל—וְדָאֵי מִשְׁךְ אֶת לְבוֹתֵיהֶם שֶׁל הַגְּלִילִיִּים הַפְּשׁוּטִים, שֶׁלֹּא הִבִּינוּ אֶת הַכָּל, אֲבָל הִרְגִּישׁוּ, שֶׁקָּלְפָה נָאָה זֶה מִסְתַּרֶת תַּחְתָּיהָ. גִּרְעִין חֲשׁוּבִי.

<sup>1</sup> (מֵאֲרֻקוֹס, יִג, לֵיא; מִתִּיָא, כִּד, לֵיה; לֻקָּאס, כֵּא, לֵג.)

ונוספו על המשלים—הפתגמים הנפלאים של ישו. הם קצרים, חדים וחרפים, יורדים כהצים שנונים, נכנסים אל הלב כאפיגראמות וכמשלי-העם (היינו דאמרי אינשי) ואינם משתכחים לעולם. זהו סודו של דבר, שתלמידיו שמרו את רוב פתגמיו כלשונו, בשנויים מועטים. כמעט על כולם טבוע חותמה של אישיות אחת גדולה ושלמה, חותמו של ישו, ולא חותמות שונים של תלמידים שונים. הרי אחדים מהם: החורים צריכים לרופא ולא הבריאים, יקברו המתים את מתיהם, מנהיגים סומים של סומים, מסנני-יתוש ובולעי-גמל, קברים סודים, נקל לגמל לעבור דרך נקבה-מחט מלעשיר לבוא למלכות-השמים, העשיר נותן צדקה מן העודף שלו והאלמנה-ממחסורה, הרוח רוצה, אבל הבשר רפה, מי שנקי מחטא יודה (בחוטאת) את האבן הראשונה, טוב שחתן משתקח, ועוד, ועוד. מי לא יכיר בכל אלה אישיות אחת, מופלאה, יוצאת מן הכלל בבשרונה לתפוס את העיקר ולבטאו בפתגם קצר וחרף, שמקיף אותו במלוא-תפיסתו ומסיק מסקנה ממנו, שלא תשתכח עוד?

דרכי-הוראה אלו, נוסף על תכונתו המורכבת, אף הן גרמו לכך, שתורתו של ישו לא תשתכח ותעשה בסיס לאמונה חדשה, למרות מה שאין בה מן החדש-כלומר, ממה שאין ביהדות-אלא סדורה והרכבתה. והאישיות נתלכדה ונשתלבה בתורה מפני שרוב הלמודים שבה באו לא בדרך-העיון, אלא בדרך-המעשה: לרגלי איזה מקרה, איזו הזדמנות, איזו פגישה, איזו שאלה, שבאה התשובה המושכלת עליה באותו מעמד. והטראגיקה של המיתה המשונה, שהומת ישו שלא בצדק (אף אם במשפט), הוסיפה עטרת זיו שמימי לאישיות זו ולתורה זו כאחת. ואחר-כך באה אנדתי-התחיה ועלתה ורוממה את הכל, ומשטשה את החסרונות, והבליטה את המעלות—וישו היהודי נעשה חצי-יהודי, חצי-אלילי, והתחיל תופס את המקום שלמעלה מן הטבע, שהוא תופס בין חצי-מיליארד של בני-אדם כיום הזה.



## 8. הַתִּמָּה: מָהוּ יֵשׁוּ בְּשִׁבִיל הַיְהוּדִים?

אין עמוד בספר הנוכחי, אין צעד בתולדותיו של ישו ושורה בתורתו, שאין המטבע של היהדות הנבואית והפרושית וחזתם ארץ־ישראל של סוף בית שני טבועים עליהם. ובכן כמעט מוזר הדבר לשאול: מהו ישו בשביל היהודים?—ישו לא היה נוצרי, הוא היה יהודי, אומר וויל הויזן. ובתור יהודי, תולדותיו הן תולדות אחד מן המופלאים שביהודי בית שני ותורתו היא תורה יהודית מצוינת במינה לאמת ולדמיון. ואולם, ישו לא היה נוצרי, אבל נעשה נוצרי. ועכשיו תולדותיו ותורתו של ישו נפרדו מאותן של עִי־ישראל. עִי־ישראל לא קבל אותו ותלמידיו ותלמידית־למידיו עד היום הזה מגנים ורודפים את ישראל ואת תורתו. ואף־על־פי־כן אי־אפשר לצייר בדמיוננו ספר הגון על תולדות־ישראל בימי בית שני, שאין בו תולדות ישו והערכת תורתו, ובכן מהו ישו בשביל היהודים כיום הזה?

במובן האנושי־הכללי הוא ודאי, אור לגויים. תלמידיו נשאו את לפיד־האורה של תורת־ישראל, אף אם בצורה קטועה ומסורסת, אל עובדי־האלילים בארבע כנפות הארץ. —וערך היסטורי־עולמי זה של ישו ותורתו לא יוכל לשכוח שום יהודי. אותו לא שכחו לא הרמב"ם ולא ר' יהודה הלוי.

ואולם במובן הלאומי־העברי יותר קשה להעריך את ערכו של ישו. למרות מה שהוא עצמו היה ודאי יהודי־לאומי על־פי הרגשתו, ואפילו לאומי קיצוני, כמו שאנו רואים מתשובתו הקשה לאשה הכנענית, מיחסו הדוחה לגוי ומכס, מן הבטויים, בן־אברהם<sup>1</sup> ו, בת־אברהם, שהם מלות של יתרון בפיו<sup>1</sup>, מאהבתו העזה לירושלים, מהתמכרותו לצאן האובדות מבני־ישראל, — למרות כל אלה היה בו דבר, שמטנו צמחה לא־יהדות.

מהו ישו בשביל האומה הישראלית כיום הזה? הוא אינו יכול להיות בשביל האומה לא, אלהים ולא, בן־אלהים<sup>1</sup> במובנה של אמונת־הישלש—שני אלה הם בשביל יהודי לא רק חירוף וגדוף,

<sup>1</sup> לוקאס, יט. ט; שם, יג. טז. השווה: "בן לאברהם אבינו" (תוספתא, חגיגה, כ"א); "בתו של אברהם אבינו" (בבלי, חגיגה, ג' ע"א).

אלא גם דבר בלתי-מוכן. גם, משיח" אינו בשבילה: הרי מלכות-השמים—  
 ימות-המשיח — עדיין לא באה. הוא אינו יכול להחשב בעיניה לנביא—בשביל  
 כך חסר הוא את ההשגה המדינית ואת נחמת-האומה גם כמובן המדיני-  
 הלאומי. והוא אינו לאומה הישראלית מחוקק חוקים ונותן דת חדשה—  
 הרי אף לא רצה להיות כזה. ותנא או רב פרושי אינו מפני שהתנגד  
 להפרושים ביותר ולא השיג את הצד החיובי, כמובן הקפת החיים  
 הלאומיים וחזוק הקיום הלאומי, שבפעולתם של הפרושים.

אבל ישו הוא בשביל האומה הישראלית בעל-מוסר גדול  
 ומשלים אמן. הוא בעל-המוסר בה"א הידיעה, שהמוסר  
 נעשה לו בדת-הכל. אמנם, מפני קיצוניותה נעשתה תורת-מוסרו רק  
 אידאול לחידים ושיר מזמור לעתיד לבוא, לימות-המשיח, כשנבוא ה"קין"  
 לעולם הישן, לחברה הנוכחית; אבל אין היא תורת-מוסר בשביל החברה  
 והלאומים של עכשיו בדרכם אל העתיד המשיחי הנבואי ואל, מלכות-  
 שדי" של התלמוד, שהם, מעולם זה" ומעט-מעט, במשך דורי-דורות,  
 יתגשמו בעולם הזה.—ואולם יש בתורת-מוסרו רוממות ו"סגולות" ומקורות-  
 הצורה, שאין כדוגמתן בשום תורת-מוסר עברית אחרת. ואף האמנות  
 הנפלאה שבמשליו אין כדוגמתה. והחריפות והשנון שבפתגמיו  
 הקצרים ואטרותיו המפוצצות מאפשרים לעשות את מוסרו לקנין-הרבים  
 יותר מכל דברי-מוסר אחרים. ואם יבוא יום ותורת-מוסר זו תצא מתוך  
 העטיפות של אמונת-מסתורין ושל ספורי-נפלאות, יהא ספר-המוסר של  
 ישו לאחת מן המרגליות היותר נאות שבספרות-ישראל בכל הזמנים.

ירושלים, טיו טרחשון תרפ"ב.

## נֶסֶךָ ח.

חקירת האיוונגליונים ותולדות יישו במאה העשרים.





שנות המאה העשרים, עשרים השנים האחרונות, הביאו שנוי ניכר לא כל־כך בחקירת האיוונגליונים כמו בחקירת אפיו ותורתו של ישו, וביחוד בחקירת הסביבה היהודית של ישו\*<sup>1</sup>). בא הקץ ל־ישו המתוק<sup>2</sup>, הליבראלי, הרומאנטי. וכן גם הגיע הסוף לתאורו של ישו מחוץ ליהדות ומחוץ לארץ־ישראל.

הראשון והקיצוני בתביעתו לשנות את כל מושגנו מאפיו הרוחני של ישו היה אלברט שווייצר בספריו, שכבר נזכרו בנוף החבור הנוכחית<sup>3</sup>): Von Das Messianitäts-und Leidensgeheimniss (1901); Reimarus zu Wrede (1906), SS. 348-395. כיוחנן ווייס בשעתו, הוא מתקומם נגד המודרניזאציה של ישו וכמותו הוא מטעים את השיבותה של, תורת־האחרית<sup>4</sup> בשביל הבנת הכרתו המשיחית של ישו; אלא שלדעתו של שווייצר מבארת ה־„אֶסְכַּאטוֹלוֹגְיָה“ את כל מעשיו ואת כל דבריו של ישו מתחלתם ועד סופם. ולתכלית זו משתמש שווייצר לא רק במֶאָרְקוֹס, אלא בשעת־הצורך גם במתיא, שהרי כבר נתברר על־ידי וורדי, שאף מֶאָרְקוֹס עומד תחת השפעתה של אמנות העדה הנוצרית שאחר ישו.

ישו הוא, לדעתו של שווייצר, לא „מחייב־העולם“ (Weltbejaher), אלא „שולל־העולם“ (Weltverneiner): כל המפתו לא באה אלא כדי להכין את עמו לקראת ה־„עתיד לבוא“, לקראת „מלכות־השמים“, שהיא לו מעין ה־„עולם־הבא“. לתכלית זו הוא שולח את תלמידיו לעורר את העם

---

\* רוב הדברים, שבאו כאן, כבר נדפסו ב־„העתיד“, ספר שני, ברלון תרס"ט, בסיסנים מיוחדים, עמ' 65--70, והם צריכים היו לבוא למעלה, קרוב לסוף עמ' 93, קודם להרצאת השקפותיהם של חכמי־ישראל על האיוונגליונים ועל ישו. אבל מפני שגם בלא זה ארכו שם הדברים, על־כן אני נותן כזה מה שהחסרתי שם בהוספות ותקונים הרבה. שלמות אין לבקש אף כאן כמו שאינה בכל הפרק על „האיוונגליונים וחקירת תולדות־ישו“ (למעלה, עמ' 69--115), שהרי הספרות על ענין זה היא רחבה סני ים. ובירו של ים, שבה זכיתי להשלים את חברי זה בצורתו החדשה, אין למצוא אלא חלק מן הספרים הדרושים.

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמ' 92--93.

לתשובה. וכשהם חוזרים אליו בלא שהעלו בידם הרבה, נעשה לו ברור הדבר, כי, מאחר ש, חבלו של משיח, כלומר, הצירים והחבלים, שצריכים לתקוף את העולם קודם ביאת־משיח (*ἀρχὴ ὁδύων*), עדיין לא בא וי־ס־הדין, שצריך לקדום להגאולה, אינו מתקרב על־ידי התשובה של העם, צריך הוא לקרב את החבלים ואת יו־ס־הדין על־ידי יסוריו ומיתתו שלו, של המשיח עצמו. שהרי ישו חושב את עצמו מעיקרו, מתחלת־פעולתו, כלומר, משעה שהוטבל על־ידי יוחנן, למשיח במובנה של תורת־האחרית, במובן „בן־האדם” הרוחני שלעתיד לבוא; והודאה במשיחות זו הוא מוציא מפיו של שמעון־פטרוס בקיסרון של פיליפוס. ולפיכך מאורע זה מרכזי הוא בתולדות־ישו: אליו שואפים כל המאורעות הגליליים עד ההחלטה לילך לירושלים וממנו יוצאת החלטה זו עצמה, שתכליתה להביא על־ידי מיתת המשיח את ימי חבלו של משיח, ועל־ידי כך—להחיש את ביאת מלכות־שמים ותקומת „בן־האדם” מֶעַם המתים והופעתו לימין האלהים עם ענני־השמים בכל הודו והדרו עוד בחיי־תלמידיו. ומכאן—התכונה המיוחדת של תורת־המוסר של ישו: היא מתיחסת בשלילה להמשפחה, להמדינה, להרכוש וככל חייה־הווה הארציים, שהרי אינה אלא „תורת־מוסר של מעבר” (*Interimsethik*)—מעבר מן ה„עולם הזה” אל ה„עולם הבא”—ימות־המשיח, שכל אלה הנכסים הארציים אין להם בהם שום ערך. וכך היה ונשאר ישו, לדעתו של שווייצר, לא אישיות מוֹדֶרְנִית וליבראלית, אלא אישיות היסטורית ומסתורית, שהיתה נתונה בעיקרה בתוך האמונות והדעות של עמה, זמנה ומקומה.

רחוק מהשקפות אלו הוא ווילהלם בוססי (*Bousset*). בשני ספריו: *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum* (1892); *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (1903), השתדל להוכיח, שהיו ביהדות של ישו שני זרמים: האחד ארצי, מדיני, לאומי ופֶאָרְטִיקוּלָאָרִיסְטִי, שלעולם לא התרוסס עד אוניוורסאליות גמורה ורוחניות טהורה, והשני יותר רוחני, יותר עולמי ויותר עמוק. אבל סוף־סוף בא ישו לא להחיות את הלאומיות ואת ההתבדלות, אלא להחיות את הרעיון, שבני־האדם הם, בניס למקום; ועל־ידי כך בא בלבו ששון־החיים. הוא מרגיש את עצמו חי בזמן של חג ארוך: קרבת מלכות־השמים מטלאת אותו שמחה ורצון. כחתן הוא

רואה את עצמו, ועליכן אינו צם כתלמידיו־יוחנן וכהפרושים ומשתתף במשתאות, עד שהפרושים חושבים אותו לזולל וסוכא" (φάγος και οἰνοπότης). ישו הרגיש בעצמו, שהוא המשיח, והאמין, שמלכות־השמים כבר התחילה, ובכך לא היה יכול להיות מלא רוח של נזירות, עצבות ופרישות מן העולם הזה, וכל מה שהאיוונגליונים מספרים בדבר חזיונותיו המאוימים על קצו וקץ־העולם אינו אלא פרי השקפה מאוחרת. הוא בא לשרש ולעקור את השרידים האחרונים של ההתיחדות היהודית ושל הלאומיות היהודית; וכך בטל מילא—בלא שהביע דבר זה בתור תורה חדשה—את המצוות המעשיות, שחזקו התיחדות ולאומיות אלו; ובמובן זה קרובה השקפתו המשיחית של ישו להשקפה המשיחית הרוחנית של רוב הנביאים הקדמונים, של העניים שבתהלים, של תהלות־שלמה, ספר־חנך, והגליונים של ברוך הסורי, ועזרא הרביעי. וכך נעשה ישו—לדעתו של בוס־משלים־היהדות על־ידי מה שהוא מתרומם עליה, כלומר, על השקפתו של רוב היהודים, שהיו מקובלות אף אצל ראשי האומה הישראלית, סופריה ומנהיגי הרוחניים. וביחד עם זה הוא לא שולל־העולם, אלא מחייב־העולם, —אותו עולם, שנכנס עתה, עמו ועל־ידו, לתוך תקופה חדשה, לתוך מלכות־השמים. האיוונגליון מפתח נטיות נסתרות של הברית הישנה, אבל הוא מוחה נגד ההשקפות השליטות ביהדות. ישו הוא, איפוא, סוף־סוף נגוד עצום ליהדות הפרושית של זמנו. כך החליט בוס־בספרו הראשון. ואולם בספרו השני (עמ' 52) כבר הוא מודה ואומר, שהגיע לידי טעות בהטעמתו הקיצונית, שהטעים את הנגוד בין החסידות היהודית להאיוונגליונית. ובמחברתו הנאה והמקפת: Jesus (Religionsgesch. Volksbücher, herausg. v. F. M. Schiele), Tübingen 1907, כבר מכיר הוא בתקונה הקיצונית של תורת־המוסר של ישו ובמצע היהודי־ההיסטורי של כל פעולתו.

מתנדנד בין ישו מקיים־היהדות ובין ישו שולל־היהדות הוא גם יוליוס ווילהויזן. הפרק האחרון מספרו: Israelitische und Jüdische Geschichte (1894) מוקדש להאיוונגליון. פרק זה הולך ומשתנה מהוצאה להוצאה. עוד בהוצאה הרביעית (Berlin, 1901, 1. Anm. 389—390, SS.) הטעים ווילהויזן, שלא חדש ישו כלום: במיכה, ו'—ו'ח', ובתהלים, ע"ג, כ"ג—כ"ה, יש באמת כל האיוונגליון. בהוצאה החמישית של ספרו (1904) מחק את הדברים האלה... אבל

גם בהוצאה זו הכיר עדיין, שגם בתורת-הפרושים יש כל מה שיש בתורת ישו; ואולם בתורת הפרושים יש הכל ועוד הרבה יותר (פוזר המלים של ווילהויזן עצמו). *πλέον ἤμυσ πάντος* (יותר) הוא חצי הכל. מקוריותו של ישו נתגלתה במה שהרגיש, מה יש מן האמתי ומן הנצחי בגל המלא תוהו־ובוהו (של היהדות הפרושית) והטעים דבר זה בהטעמה היותר גדולה (הוצאה חמשית, עמ' 390, הערה 1). בהוצאה השביעית, האחרונה (1914), נמחקו גם דברים אלה ובהערה לפרק האחרון של הספר: האיוונגליון (עמ' 358), נאמר: השארתי פרק זה כמו שהוא, אף-על-פי שאני מסכים אך לחלק מן הנאמר בזה... ובפרק זה אנו מוצאים, שישו, לא היה שואף (כשנויים עיקריים), ואף לא מהפך ומיסר (Kein Woller, kein Umstürzer und Gründer, עמ' 366): הוא לא חשב כלל להרוס את הכנסיה היהודית ולהקים במקומה את הכנסיה הנוצרית (שם). עיקר פעולתו היתה ההוראה (עמ' 360); ובהפרושים עמד על בסיס הברית הישנה ולא כפר ביהדות (שם). ושיחתו היא לא השיחה הסוערת של הנביאים, אלא זו הנשמעת בנחת של חכמי-ישראל. הוא מביע רק מה שכל נפש תמה מוכרחת היתה להרגיש. מה שהוא אומר אינו מפליא, אלא הוא נראה ברור, ולפי הכרתו הפנימית זהו מה שכתוב בתורת-משה ובדברי-הנביאים בלבד (עמ' 367).—ולמרות כל הדברים הללו—ישו הוא נגוד ליהדות: הוא התרומם במסרו מעל לתורת המצוות המעשיות וממרוס-גבהו של מוסר זה אין עוד שום ערך לתקוות הארציות והמדיניות של עס-ישראל: במרכזם של האמונה ושל העולם הנא הועמדה האישיות ולא האומה. ועל-ידי-כך נעשתה תורת-ישו נגוד לא רק ליהדות הפרושית, אלא גם לזו שבכתבי-הקודש, ובכן היא—בטול-היהדות.

בשנות 1903—1905 עסק ווילהויזן בבקורת האיוונגליונים הסוֹנְאופִּמִיים והקדיש לכל אחד מהם ספר מיוחד. אחר-כך ספס את תוצאות עבודתו הִבְקֵרֵתִית,—עבודה, שלא מצאה הסכמה גמורה בין חוקרי-האיוונגליונים כבקרתו לכתבי-הקודש, שגרמה לפרסומו המרובה,—בספר: *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1905). ובספר זה אנו מוצאים משפטים הרוצים ונפלאים אלה: ישו לא היה נוצרי—הוא היה יהודי. הוא לא הכריז אמונה חדשה, אלא הורה לעשות רצון האל. רצון-האל נמצא לדעתו, פְּלִדְעַת היהודים, בתורה ובשאר כתבי-



הקודש, שנמנו עליה" (עמ' 113). אבל הוא הורה דרך חדשה למלא רצון אלהי זה: הוא נלחם בפרושים, שלדעתו חנקו את הדת בהוספותיהם עליה ובערך המופרז, שהיה בעיניהם למצוות המעשיות. ובמובן זה הרס את הדת היהודית בלי משיס, אף־על־פי שלא מרד בה במתפנין. וכן גם הרס את הלאומיות היהודית, שהרי לא היה בעיניו שום ערך להקרבת ולבית־המקדש (זוהי הלאומיות היהודית" בעיני ווילהויזן!), אף־על־פי שרצה להשאיר ביהדות ונשאר בה (עמ' 113—115). — עד קיסריון של פיליפוס והודאת־פטרס היה ישו רק מורה בלבד, ככל גדוליה־פרושים (עמ' 94); רק אחר־כך נתן לחשוב את עצמו למשיח, אף־על־פי שלא קרא כן לעצמו. בתור משיח רצה לתקן את היהדות באמונה פנימית ולהשיבה לקדמותה שבכתב־הקודש; אבל לא חלם על הקמת מלכות־בית־דוד מצד אחד ועל מיתתו המשונה ותחיתו כ"בן־אדם" מצד שני. — בנוגע לבקורת־האיוונגליונים מוכיח ווילהויזן בפרטות, שהיה לכל הסוֹנְאוֹפְטִיִּים מקור ארמי שבעל־פה, ואפשר—גם שבכתב (עמ' 35). הקדום שבאיוונגליונים המצויים בידינו הוא מארקוס. מתיא ולוקאס שאבו ממארקוס שלנו ולא ממקור יותר קדום; אבל הם שאבו גם ממקור שני (שנקרא Q), יותר מאוחר קצת, שהיו בו דברי־ישו הרבה, אבל לא שיחותיו (לוגיה) בלבד. מתיא הוא מאוחר ממארקוס, אבל קדום מלוקאס, שכבר הוא מעבר אל יוחנן (עמ' 65). מארקוס ומתיא נתחברו בארץ־ישראל ולוקאס מחוצה לה. מארקוס אפשר שנכתב עוד קודם חורבן בית שני ומה שמרמז בו על חורבן זה הוא הוספה מאוחרת; מתיא ולוקאס נכתבו אחר החורבן ובהם כבר משתקפות הכנסיה הנוצרית הקדומה ומגמותיה המיוחדות. לביאוגראפיה מסודרת של ישו אין החומר שבאיוונגליון מתאים ומספיק; אין בו מאוחר ומוקדם והוא מלא השקפות מאוחרות.

יש חצאיות וכפילות אצל ווילהויזן בתאור יחסו של ישו אל היהדות. אבל הדברים הנמרצים, ישו לא היה נוצרי—הוא היה יהודי אינם בטלים בכל הדברים הבאים אחריהם, שמגמתם להחליש את רשומם של אלה. בטוי כזה עוד לא פלט עמו של חוקר נוצרי (וחוקר שונא היהודים והיהדות כווילהויזן!) מעולם.

ספרו היותר מפורסם של אדולף האַרְנַאק בא קצת קודם לספרו האחרון של ווילהויזן; ובספרו זה, שנתפשמ הרבה: Das Wesen

(1900) des Christentums, התנדף ישו היהודי וההיסטורי לגמרו וכמעט כל מה שהורה נעשה אנושי-כללי, עולמי ונצחי. המושג המשיחי ההיסטורי עבר ובטל, להיהדות בתור סביבתו של ישו כמעט אין שום ערך. ישו צמח מאליו והתרומם על היהדות של זמנו באותה מדה, שאין למצוא בו אפילו את עקבותיה. לא להנם הקדיש הארנאק את ספרו האחרון לשולל-היהדות היותר קיצוני בין הנוצרים הקדומים (Marcion, 1921). ישו של הארנאק הוא מוקדני ופילוסופי לגמרו—ישו של גרמניה הליבראלית והאנטי-יהודית בראשית המאה העשרים.

והקצוות מתאחדות. הפילוסוף אדוארד פון הארטמאן יצא נגד התאור של ישו המוקדני ובעד גילויו של ישו הקדום בספרו: Das Christentum des Neuen Testaments (1905). זוהי הוצאה חדשה ומעובדת מספרו, שפרסם בשם בדוי מילר: Briefe über die christliche Religion (1871). ישו הוא בשבילו, בהפוך מהארנאק וחבריו, יהודי גמור, בן-שם בכל הסרונותיו. ישו הוא, קנאי שקט, שונא העולם והחיים והתרבות, מואס בעבודה ובכרוש ובחיי-המשפחה, ותורתו היא, המונית בעצם" (grundplebejischer Natur), שהרי היא שונאת לא רק את אצילי-המעמד, את העשירים ואת אלה שקנו להם נכסים ביגיע-כפיהם, אלא גם את אצילי-הרוח. וכל זה בא לישו מפני שהיה יהודי ושמי! — אמנם, מכיר הוא הארטמאן, שחוי-המשפחה וההתמכרות למשפחה הם אחד מן הרשמים היותר נאים של האופי היהודי העממי—וגם אותו היה ישו חסר לגמרו. אבל, בעיקר הדבר, חסרונו של ישו הוא—שמייותו. אף החפשיים שפאריים אינם יכולים להשלים עם ישו השמי, ישו היהודי. ובכלל לא יתפשרו לעולם עם שלילת-החיים של הנצרות, שבטעות הם חושבים אותה לתכונה יהודית<sup>1</sup>.

אדוארד פון הארטמאן היה תלמידו של שופנהיימר ונשאר מחזיק בשיטתו וממשיכה; פרידריך ניטשי היה תלמידו של שופנהיימר ונעשה מתנגדו היותר גדול. אף-על-פי-כן בהשקפתם על ישו שווים הם. בספרו של ניטשי Antichrist מוטעמת התרחקותו של ישו מן החיים ומן המציאות, התרבות אינה ידועה לישו אפילו מפי השמועה, אין הוא מרגיש צורך להלחם בה — אין הוא שולל אותה; כלומר, אין הוא

<sup>1</sup> על "ישו הגרמני" עיין דברים מצוינים בספרו הנז' של א. שווייצר:

מתחם אליה אפילו בשלילה מפני שהיא אינה במציאות בשבילו, וכן הדבר גם בכל הנוגע להמדינה, לכל הסדר האזרחי ולהחברה, להעבודה, להמלחמה, — מעולם לא היה לו יסוד לשלול את ה'עולם' מפני שלא הרגיש אפילו במציאותו של מושג-הכנסיה, 'עולם'. רק להשמים ולחיי העולם-הבא היתה מציאות בעיני-ישו. הוא, מת כמו שחיה וכמו שהורה — לא כדי, לגאול את בני-האדם, אלא כדי להראות האיך צריך להיות. כי החיים האמתיים היו לו — המות. על-כן הלך לקראתו בחפץ-לב; על-כן רצה בו ובקש אותו בירושלים. על-כן לא הגן על עצמו בשעת המשפט ולא דרש את משפטו, שגזלו ממנו שופטיו. על-כן אהב את שונאיו-הורגיו: הרי הם היטיבו לו בהריגתם כמו בשנאתם. ובמובן זה היה ישו לניטשי ה'דיקאדנט היותר מעניין'. כי 'דיקאדאנס' היא לניטשי כל שלילת-החיים, — אותם החיים האנושיים, שנוצרו להיות קרובים למכע וביחד עם זה להיות מתפתחים והולכים לכל צדדיהם הטבעיים כדי לברוא בעתיד את טפוסו של ה'ארי הצוחק' ושל ה'חיה הצהובה' ברמות ה'אדם העליון'. ו'דיקאדאנס' הם לניטשי האיוונגליונים, בהפוך מכתבי-הקודש העבריים, שהוא מדבר עליהם דבריה-הערצה, שלא נשמעו מפי שום סופר: כבוד ויקר להברית הישנה! בה אני מוצא אנשים גדולים, סביבה של גבורים ודבר, שהוא יקר-המציאות עלי אדמות ביותר: התום, שאין דומה לו, של הלב החזק; יתר על כן: אומה אני מוצא. ולעומת זה, בברית החדשה — רק מעשי-כת פעוטים, רק 'רוקוקו' של הנפש, רק מסולסל, מתמיה, רק אויר של אספות-חשאים, ושלא לשכוח לפעמים גם מין ריח של, מתיקות פוקז'ליח', שהיא שייכת לתקופה (וגם להמדינה הרומית) ואינה יהודית כל-כך כמו שהיא ה'לניסטית'. ענוה והתגדרות סמוכות זו לזו; סטפטנות של הרגש, שכמעט מחרשת היא את האזנים; תאָנְנוּת, לא תאוה; משחק מעֵנָה של העֵוֹת; ברור הדבר, שכאן היה חסר כל הנוך טוב. האיך אפשר להרעיש עולמות על הטומים הקטנים, כמו שעושים האיִשוניים (Männlein) הקטנים הללו! שום בריה אינה שמה לב לכך! ואלהים לא כל שכן? — ולסוף רוצים הם אפילו, בעטרת החיים הנצחיים, כל הקרתנים הקטנים הללו; בשביל מה? על מה? — קשה להיות יותר בלתי-ענוותנים — — — הברית החדשה מעלה גרה את היותר אישי שלה, את השטויות, את העצבנות ואת הראגות של יושבי-קרנות, כאילו חייב יסוד כל העצמים (האלהים) לדאוג לכך;

והיא לא תיעף ולא תיגע להכניס את האלהים עצמו לתוך הדאגה היותר קטנה, שהם שקועים בה"1). ולעומת זה, בברית הישנה היהודית, בספר הצדק האלהי, יש בני-אדם, ענינים ושיחות בתבנית גדולה כל-כך, עד שהספרויות היווניות וההודית אינן יכולות להקדמות לה באלה. בפחד ויראת-הכבוד עומדים אנו בפני שרידים ענקיים אלה ממה שהאדם היה לפניו, ואז חודרים ללבותינו רעיונות מעציבים על אסיה והציהאי הקטן המזדקר שלו, אירופה, שרוצה בכל תוקף להחשב להתקדמותה של האנושיות בהקשות לאסיה. אמנם, מי שהוא הוא עצמו בעל-חי בייתי דק ומרוסן ויש לו רק צרכים של בעל-חיים בייתיים (כמשכילינו היום, בצירוף הנוצרים של הנצרות ה'נאורה'), זה לא יתמה ואף לא יצטער על החרבות ההן — אבן-בוהן הוא הטעם, שטועמים בברית העתיקה, ביחס ל'גודל' ו'קטנות' —: אדם כזה אפשר שימצא כלקבו יותר את הברית החדשה, ספר-החסד (בה יש הרבה מן הריח הרך והעמום האמתי של אחים-צ'ל'ינים ושל נפשות קטנות). לדבק בדבק מלאכותי ברית חדשה זו, מין 'רוקוקו' של הטעם מכל צד, בברית הישנה ולעשותן ספר אחד בתור, ביבליאה', בתור ה'ספר כשהוא לעצמו': זוהי אפשר, ההעזה היותר גדולה והחטא נגד הרוח' היותר גדול, שאירופה הספרותית הכבידה בהם על ידעותה"2).

אפשר, שדברים אלה אינם ענין ישר לחבור מדעי זה; אבל ראוי שישמעו עברית לעברים בפעם הראשונה.

ההפך הגמור מניטשי הוא טולסטוי, ואף-על-פי-כן אין ישו של טולסטוי, ישו האנארכיסטן הרוחני, רחוק מישו של ניטשי. קנה האחרון אף הוא מתיחס בשלילה גמורה אל המדינה ואל החברה; אלא שהוא מתיחס אליהן כך לא מפני שאינו מכיר אותן, אלא מפני שאין צורך בהן במלכות-שדי שבתוכנו. אף ישו של טולסטוי אינו נלחם ברע אפילו לצורך הגנה, אינו דורש את משפטו הגזול, אינו משתדל להרים את מצבת-התרבות, והוא מצוה שלא להתנגד לרע על-ידי מעשי-אונס; אלא שבעוד שניטשי דורש כל אלה לגנאי דורשם

<sup>1</sup> עיין: Fr. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, Werke, Leipzig 1902, VII, 462-463.

<sup>2</sup> עיין: Jenseit von Gut und Böse, III. Hauptstück, 52. Nietzsches Werke, 1. Abteilung, Leipzig 1902, VII, 77.



טולסטוי לשבח. מה שאין התרבות יכולה לעשות מפני שבאמת אינה אלא מרָבָה אנכיות בעולם, אותו תעשה האהבה, אהבת־הרַע; השאר לא יועיל, אלא יזיק. ישו של טולסטוי אינו מדעי, ממש כישו של ניטשי, ונברא בצלמו של בוראו. וכניטשי ממש מצייר טולסטוי את ישו שלו על יסוד האיוונגליון של יוחנן ולא של הס'ונאופטיים, מפני שיוחנן הוא רוחני ומופשט יותר ומקמץ יותר בנסים ובחולשות אנושיות. כי הנסים שביוחנן ובשאר האיוונגליונים הם בעיני־טולסטוי רק משלים וסמלים. הכרת־האל של ישו הוא פאָנתיאיסמוס ממוזג בפילוסופית־הרצון של שופנהויאָר, שטולסטוי היה תלמידו כניטשי. מובן, שאצל טולסטוי לא נשאר מי־ישו ההיסטורי כמעט כלום. מן הסביבה היהודית קורע אותו טולסטוי בחזקת־היד, מפני שסביבה זו רואה במלכות־השמים לא נגוד להאושר המדיני והלאומי, אלא את נקודתו היותר רמה. גם ביחסו זה אל היהדות נשאר טולסטוי תלמידו של שופנהויאָר, שלא היה יכול לסבול את האופטימיסמוס היהודי והעמיד את ישו בשורה אחת עם בודדהא<sup>1</sup>.

ולעומת זה מאשים את ישו בשנאת־התרבות פרידריך נוימאן (Naumann). מי שהיה פאָסטור פרוֹטסטאַנטי ונעשה אחר־כך מיסד מפלגת הלאומיים־הסוציאליים, בספרו: Briefe über die Religion (1903). מסעו בארץ־ישראל עורר בו מחשבה זו: מה עשה ישו לשם הרמת־התרבות והטבת המצב הכלכלי של הארץ העניה? כלום דאג לתקן בה דרכים, לגשר גשרים, להרים את המצב הכלכלי ואת מעמדה־השכלה של יושבי יהודה וגליל?—הוא אהב את העניים; אבל כלום נסה לעזור להם בפועל? וכי על־ידי הנסים והנפלאות שעשה דמה להושיט להם עזרה של ממש? — בספרו זה חזר נוימאן במקצת ממה שאמר על ישו בתור גואל־העניים במחברתו: Jesus als Volksmann (1894). מחברת זו שייכת אל קבוצה שלמה של ספרים ומאמרים על ישו הסוציאלי (לובלינסקי, לוזינסקי, קויטסקי, ועוד), שלא ארבה דברים עליהם מפני שאינם מבוססים על בסיס מדעי ומחבריהם, שהיו

<sup>1</sup> על ישו ובודדהא עיין: R. Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre (1882); H. Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Neue Bearbeitung, Tübingen 1907, SS. 240—260; E. Grimm, Die Ethik Jesu, 2 Aufl., Leipzig 1917, SS. 302—312.

דיליטאנטים בכל הנוגע לחקירת-האיוונגליונים ולידיעת תולדות-ישראל, לא ראו בישו אלא מהרהורי-לבם<sup>1</sup>.

מעין זה הוא גם כל מה שאומר על ישו ה. סט. צ'מברליין  
 Chamberlain) בספרו המפורסם: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts (1899). ישו שלו גרמני ומודרני הוא לגמרי. אל היהדות אין כאן שום יחס מדעי, אבל יש כאן אנטישמיות גסה. ידיעת הסביבה היהודית ורוח-הזמן באה מכלי שני ושלישי. החדוש ה"מרעיש" שבספר זה הוא — שאביו של ישו היה ארי ולא שמי (האגדה היהודית על פנדירה),—חדוש, שהכבוד המסופק להמצאתו צריך צ'מברליין לחלק עם אָרְנֶסְט הֵיֶקֶל (Häkel, Die Welträthsel) וְאָרְנֶסְט בּוֹסֶק, Bosc, La vie ésotérique de Jésus Christ et les origines orientales du Christianisme, 1902), עם ד"ר אהרן קאמיניקה (שקדם בזה לכולם) ועם פרופ' הויפט (The Aryan Ancestry of Jesus, 1909). כוונתם של כל אלו אינה שוה. אבל זולת קאמיניקה היהודי<sup>2</sup>, הצדיה-שוה שבכולם — ל"הצדיק" את קבלת הנצרות על-ידי העמים האריים. ובאמת, איך אפשר שתצא אמונה מקפת את הצי-האנושיות מאותה אומה, קטנה ודלה, שגדולה היא נעשית רק בשעה שבאים לצייר את ההפסד הגדול, שהגיע ממנה לעמים האריים? —

על יסוד ספריו של אוטו פֶּפְּלֵיֶדֶרֶר (O. Pfleiderer, Das Urchristentum, 1887; Die Entstehung des Christentums, 1905), שעל-פיו באו כל ההשקפות של הנצרות הקדומה על לידתו של ישו, תקומתו ועליתו למרום מתוך הקולטים האליליים של עמיהמזרח, שנתפשטו אז בכל מלכות-רומי, — הגיע אַלְבֶּרְט קאַלְטְהוֹף (A. Kalthoff), Das Christusproblem, Grundlinien einer Sozialtheologie, 1902; Die Entsehung des Christentums, 1903.) לידי כפירה גמורה במציאותו של ישו. הנצרות נולדה, לדעתו של קאַלְטְהוֹף, לא בירושלים, אלא ברומי, ולא מתוך הטפתו של איזה ישו מנצרת, אלא מתוך המצב הכלכלי והחברותי במאה הראשונה לספירת-הנוצרים.

<sup>1</sup> עיין עליהם-הפרק: Jesus im Lichte der sozialen Frage, בספרו הנזכר על H. Weinel: Jesus im neunzehnten Jahrhundert, SS. 159—212.

<sup>2</sup> עיין: A. Kaminka, Studien zur Geschichte Galiläas, Berlin

העניות הכלכלית והעבדות הנוראה, ששלטו אז ברומי, עוררו בתוך ההמונים שאיפה לתקון־העולם, תנועה קומוניסטית, שעליה נתוספו התקוות המשיחיות והגליוניות (האפוקאליפטיות) של ההמון הפרולטרטאר היהודי, שהיו ארציות וחמרות מאד, כמו שאנו רואים מברוך הסורי ועזרא ד', מספר־חנוך והסיבילות הקדומות, מן התלמוד והמדרש. וכך נוצרו הכורות קומוניסטיות, שאחדו את התנועה הסוציאלית הרומית עם ההשקפות המשיחיות והדתיות־הפילוסופיות של היהדות. ומתן יצאה הנצרות, שאמונותיה המסתוריות (התקומה מעם המתים, סעודת־הערב עם בשרו ודמו של הגואל, ועוד) באו לה מתוך האמונות הדתיות של עמי־הקדם, שהוכנסו אל החבורות (θίαστοι) הללו. וכך מתבארת צמיחת הנצרות על־פי תורת המאטיריאליזם ההיסטורית. ישו נעשה ה"גבור" הקדוש של החבורות הקומוניסטיות, שכן היו "גבורים", "הצאי־אלים" כאלה לכל החבורות המסתוריות של עמי־המזרח. המעשים המסופרים על ישו, ביחוד יסוריו ומיתתו, באו מתוך המאורעות, שאירעו ל"עדה", שעברו עליה רדיפות איומות בימי נירון־קיסר וטרייגנוס־קיסר, ועל־ידי מחברי האיוונגליונים נתגשמו באישיות אחת, שאפילו אם היתה בעולם (אפשר, שהיה ביהודה איזה משיח מדיני, מורד במלכות־רומי, בשם ישו) אין לה כמעט שום יחס אל הנצרות<sup>(1)</sup>. — וכך חוזר קאלטהוף על נסיונו של ברונז בויער<sup>(2)</sup>; אלא שבשעה שזה האחרון באר את התהוות־הנצרות ואת תולדות־ישו מתוך התחברותה של הפילוסופיה היוונית־הרומית אל הדת היהודית (בצורתה האלכסנדרונית) והשקפותיה המשיחיות, כראוי לזמנו, זמן הפילוסופיה הקֶלְגִינִית, — מבאר קאלטהוף התהוות ותולדות אלו מתוך התחברותם של תנאי־הכלכלה הרומיים אל הדתות, היהודית והאליליות, והשקפותיהן המשיחיות, כראוי לזמנו שלו, זמן התפשטותם של הסוציאליסמוס עם המאטיריאליזם ההיסטורית שלו...

<sup>(1)</sup> הרצאה מפורטת של תורת־קאלטהוף והגנה עליה מנקודת־מבט מסופקת בעיני (סוף־סוף) כוונתו של קאלטהוף היא — לגזול מן היהדות הארצישראלית את עיקר־הלקה ביצירת האמונה העולמית החדשה, ובכך—מעוט דמותה של היהדות) נתן ב. קֶלְרְמַאן (Kellermann) במחברתו: Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums, Berlin 1906. עיין בקרתי על סדר זה (באיטלקית): Sulle Origine del Cristianesimo (Rivista Israelitica, 1906, III, 218—220).

<sup>(2)</sup> עיין למעלה, עמ' 86—87.

כופר במציאותו של ישו הוא גם החוקר האנגלי וו. ב. סמית (Smith) בספרו: *The Prechristian Jesus* (1906). לדעתו, עיר נצרת לא היתה ולא נבראה וישו היה אלהפולחן של כת-הנזירים, שהיתה רוחת בזמן התהוותה של הנצרות ושהזכיר אותה בפרשות אבי-הכנסייה אפיפאניוס; ומזה בא השם: Nazarenos, Naziraios, שהרי מתיא (ב', ג') אומר: „ויבוא (יוסף עם ישו) וישב בעיר הנקראת נצרת למלא את הדבר הנאמר על-פי הנביאים, כי נזיר (Ναζωραῖος) יקרא". וכך אנו רואים, שהאיוונגליונים כבר ערבבו, נצרת, ב'נזיר"<sup>1</sup>.

וכופר במציאותו של ישו הוא גם Arthur Drews, *Die Christusmythe* (1909), שכבר ראינו נלחמים בהשקפתו גם אחד מהכמיי-ישראל ואחד, שמוצאו מישראל<sup>2</sup>.

ולעומת זה חיובי ומשמר הוא היחס אל ישו ואל מאורעות-חייו בספרו של R. W. Husband, *The Prosecution of Jesus* (1916), שבו משתדל המחבר להוכיח, שמשפטו של ישו היה בערב שבת, י"ד ניסן, שנת 33, מפני שערב פסח חל בשבת בימי-פילאטוס רק בשנת 33, וישו התחיל את פעולתו בשנה ה"ט' לטיבריוס, ובכן בשנת 29—30 לספ"ג, ופעולתו נמשכה, איפוא, כהמסורת של יוחנן, שלש שנים (עמ' 34—69). חישוב מזה הוא מה שהנזקק מוכיח מתוך המון הפאפירוסים, שנמצאו בזמן האחרון, שבמצרים היתה רשות לשלטון המקומי לאסור כל חשוד בפשע קל או חמור ולעשות חקור-דין (חקירה מוקדמת), עד כמה הפשע קל או חמור; ורק אם נמצא, שהפשע הוא חמא משפט-מות, היה הפושע נמסר לשלטון הרומי, שזה היה דן אותו מעיקרו — למיתה או לשחרור. וכך, לפי דעתו, היה הדבר גם במשפטו של ישו: הסנהדריה, הרשות המקומית ביהודה, אסרה את ישו על-ידי שוטרי בית-המקדש וחקרה את דינו חקירה מוקדמת בלבד; ולפיכך אין חקירה זו מתאמת לחוקי המשפט העברי, שהם ידועים לנו מן המשנה, ואף לא לסדר-המשפט הנורמאליים, שיש לתבוע מכל בית-דין קבוע למשפט ממש (עמ' 70—181). ומנקודת-מבט זו מוכיח המחבר, שהקור-הדין של הסנהדריה היה לינאלי ולא נעשה בו שום עוות-דין (עמ' 182—208). ולא עוד, אלא שהאשמה נגד ישו היתה

<sup>1</sup> עיין למעלה, עמ' 238.

<sup>2</sup> עיין למעלה, עמ' 104 גם 114.



מיוסדת כולה ועליה היו חייבים מיתה על-פי „חוק-יוליוס“ (lex Juliana) בדבר בנידה, שִׁנְצָא בימי אֶבְנוֹסְטוֹס-קִיסָר (עמ' 281—282, 209—233). זהו ההפך הגמור מן ההחלטות שבספרו של G. Rosadi, *Il Processo di Gesù* (1904), שרואה במשפטו של ישו, רצח משפטי והפרת כל תביעות-המשפט<sup>1</sup>.

גוסטאף דאלמאן, שהוציא בסוף המאה הי"ט את ספרו *Die Worte Jesu*, (1898), החשוב כל-כך להבנת שיחותיו של ישו: *Orte und Wege Jesu* (1909), הוציא כמאה העשרים את ספרו: שהוא חשוב ביותר להכרת הסביבה הארצי-ישראלית של ישו ושבו שם לב גם למקורות העבריים שבתלמוד ובמדרש, אף אם לא דלה אותם עד תומם.

ולסוף, בימים האחרונים הופיעו שני הכרכים הראשונים (הכרך השלישי, שִׁנְצָא באלה הימים, אינו נוגע עוד לענייננו כל-כך) של החוקר הגדול בתולדות הזמן העתיק ובתולדות בית שני, אָדוֹרַד מַאִיר: *Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, B. I-II*, Stuttgart und Berlin 1921. הכרך הראשון עוסק באיוונגליונים, השני—בתפתחות-היהדות וישו מנצרת. בעיקרו הולך מאיר בעקבותיו של וויל הויזן, אלא שהוא משמר יותר ממנו ופרטים הרבה באיוונגליון, שהכחיש ווילהויזן, סקיים מאיר. ובוה כמעט תמיד הצדק עמו לעומת זה קשה לחשוב, שצדק בהחלטתו בנוגע לצוואות י"ב שבטמים<sup>2</sup> וספר-היובלות<sup>3</sup>, שהוא חושב את חלקיהם הקדומים למחוזים בעשרות-השנים האחרונות של המאה השלישית קודם ספה"ג ואת החלקים המאוחרים—למחוזים בימי-אזון, 171—179 קודם ספה"ג (עיין: II, 11—12, 44—45, 167—170—על צוואות י"ב שבטמים<sup>2</sup>; II, 45—47, 170—172—על ספר-היובלות<sup>3</sup>). וכמו-כן קשה להסכים עמו בדבר „ספר-דמשק“, שלדעתו הוא, כספר הנזק<sup>4</sup> וכחלקים המאוחרים של צוואות י"ב השבטמים<sup>2</sup> וספר-היובלות<sup>3</sup>, מימי-אזון, קודם גורת-הישמד של אנטיוכוס אפיפאנס (II, 47—49, 172—174; ועיין גם מחברתו: *Die Gemeinde des Neuen Bundes im Lande Damaskus*, 1919). בכל הנוגע לתולדות-החשמונאים הוא סומך על ספר חשמונאים ב', ובוה הוא יוצא בעקבות נייז,

<sup>1</sup> עיין נגרו: *H. P. Chajes, Il Processo di Gesù di Rosadi* (Note Marginali), *Rivista Israelitica*, 1904, I, 41—57, 105—106.

לאַקיר (Laqueur), ווילקן, ועוד, אף־על־פי שאינו קיצוני כניזי ושם לב גם לחשמנאים א'. ואולם בהשקפתו על מלכות בית־חשמנאי, ובכלל על היהודים בארץ־ישראל בימי בית שני, הוא מושפע מאד מהשקפותיהם של ווילהויזן ווילקן, שהשפיעו עליהם מצדם מומזן ורנאן. כשהוא מדבר על יוסף בן טוביה והורקנוס בנו קשה לו להמנע מהתנפלות גסה גם על היהדות של עכשיו, שאין מקום לה בספר מדעי; והתנפלות זו הוזרת בספרו שתי פעמים (II, 32 גם 129). מאליו מובן, שהחשמנאים וסיעתם הם קנאים חשוכים והאמת וההשכלה היו בידו הקלניסטים, שהוא קורא להם בשם ה'יהדות הרפורמית': היא היא שרצתה, להוציא למרחב את העם היהודי ולהנחילו השכלה ואהבת־הבריות. מה שמתברר בהמשך־הדברים של עצמו, שלא היה ל'רפורמיים' אלה שום שורש באומה, מה שאם היו מצליחים היה בא הקץ ליהדות, ובכן אף הנצרות לא היתה קמה בארץ־ישראל, — לזה אין הוא שם לב, למרות מה שלכל זה יש ערך מדעי אובייקטיבי ודבר אין לזה וליחסנו הסובייקטיבי אל היהדות בכללה. אבל הוא אינו יכול להתאפק מלעקץ גם את ה'יהדות הרפורמית', כביכול, והוא אומר: ככל הזמנים גילתה היהדות המשכלת והמתקנת רגש אינסטינקטיבי להמשך אחר הזרם השליט ואחר מה שאפשר לעשות בו עסק טוב (II, 146). אם כן הרי נופל מאליו כל הטוב, שדבר על ה'יהדות הרפורמית', — והוא לא הרגיש בזה מתוך שנאה מקלקלת השורה... בחבה יתרה הוא מביא את דבריה־השנאה של האנטישמיים הקדומים: פוסידוניוס, טאציטוס, ציצירון, ועוד; ובשבילו, כמו בשביל רובם, מלכות־בית־חשמנאי היא, ממלכת־שודדים (Raubstaat), ורומי, שהרסה אותה, היטיבה בזה לאנושיות. היהודים, כשנעשו בני־חורין ושלטים, יכלו רק להזיק ולהרוס. ולזה גרם, — רוחו של ספר־דברים (II, 279—282). לא פחות ולא יותר... ומה שלא, אם בעיניו פילון האלכסנדרוני, אינו רוח גדולה ו'שאיפותיו הן כשרות, אבל טובלות' (II, 366).

ולמרות כל אלה, הרבה חדש אָדוּאָרד מאיר בכל הנוגע לגילויים ולהטעמתם של המקורות היווניים והרומיים לתולדות בית שני, ובמדה ידועה — אף בנוגע להשפעה הפרסית על היהודים וספרותם. ואולם במקורות העבריים השתמש רק מעט; אפילו באלה שהם כתובים או מתורגמים גרמנית. מקור כל חכמת־ישראל' שלו הוא ספרו המיושן של

Weber, Jüdische Theologie (בהוצאתו השניה, שאף היא נתישנה). ועל-כן לא יפלא הדבר, שהוא נכשל בדבר ידוע לכל, שהיהודים גומרים את ההלל רק אחר סעודה אחת בשנה—אחר ה'סדר', או סעודת לילה ראשון של ססה, וחושב את סעודת-ישו האחרונה עם תלמידיו. לסעודה סתם, ש'כידוע', שרים אחריה את ההלל (I, 177).<sup>1</sup>

הפרק האחרון של הכרך השני מספרו מוקדש ל'ישו מנצרת' (II, 420—453). פרק זה הוא המסקנה של כל בקורת-האיוונגליונים שלו. בעיקרו הוא סומך על מארקוס, זולת במקום שיש בו, תורת-האחרית ו'תורת המשיח הסובל', ופחות מזה—על המקור (Q) של ה'שיחות' שבמתיא ולוקאס. והוא מוכרח לבוא לידי מסקנה, ש'צורת-העולם הדתית של ישו היא זו של הפרושים לנמרה' (II, 425). ישו לא התעניין במאורעות המדיניים והחברתיים של זמנו, כהנביאים, מפני שהתעניין אך ורק במלכות-השמים; גם לא היה מיסד בית-מדרש חדיש או פת חדשה, כהרבה אחרים, ועוד פחות מזה הוא מיסד דת חדשה—לכך נעשה רק על-ידי התפתחות הנצרות, שהתחילה אחר מיתתו' (II, 445). זוהי גם השקפתו של ווילהלם ויזן; וכמו אצל ווילהלם מתחיל כאן, אבל', שהורס את כל הדברים הללו: הפרושים היתה התורה, מצות-אנשים מלומדה', הם הרבו לעסוק במצוות מעשיות ואת המצוות שבין אדם לחברו לא היו מקיימים. ובוזה נלחם ישו, שהעיקר היא לו האמונה הפנימית ואהבת-האדם, עד שהגיע—אמנם, לא בכוונה ברורה—גם ליחס חפשי אל המצוות ש'בתורת-משה', ובוזה נוצחה היהדות בפנימיותה' (II, 432). ביהדות נחשב אלהים ל'אב' אך כמובן יולדו ויוצרו של עם-ישראל, ועל-כן משתמשים היהודים ב'אב' ו'מלך' (אבינו מלכנו) בנשיטה אחת. ישו הוציא מתוך מושג זה את ה'מוֹמֶנְט הלאומי' שבו (II, 437).—ישו השתמש בכינוי 'בן-האדם' (שלא כדעתם של ליצטאן ווילהלם ויזן, שכופרים בשמוש זה בפי ישו לגמרי) דוקא מפני שאינו ברור כל צרכו ולא נתגלתה משיחותו על-ידו אף לפני הוראת-פטרס בקיסריון של פיליפוס (II, 345).—מבילתו של ישו על-ידי יוחנן המטביל מוטלת בספק, שהרי היא קשורה ב'נסיון' של השטן במדבר, שאינו אלא דברי אגדה וחזון (I, 83—84; II, 425).—במשלוח ה'אפוסטולים' משתקפים המעשים, שעשו ראשוני הכנסיה הנוצרית כעשרים שנה אחר הצליבה: ישו עצמו לא שלח שום שליחים (I, 278—280). הנסים של ישו אין בהם רמאות וברות, אבל הם דומים לגמרי לנסים של המכשפים היהודיים באותו זמן ושל המז'מז'נים בזמנו (II, 359). כשישו הולך לירושלים, חושב הוא, שיסבול שם, כהנביאים לפניו וכיוחנן המטביל, אבל את התורה הנוצרית

<sup>1</sup> עיין למעלה עמ' 354. הערה 5.



בדבר המשיח הסובל והקם לתחיה לא ידע (II, 449—450). הוא מקוה, שעלידי יִימונסטראציה גדולה יקנה לו את לב העם, וזה יכירהו בתור משיח; ואולם ישו, שגדל בתנאים הפרימיטיביים של הגליל, לא הכיר את תנאי העיר הגדולה ירושלים ואת כח־שלטונותיה, ובעל־כרחו צריך היה לבוא מה שבא (II, 451). ולא עוד, אלא שהאיוונגליונים הסוֹנֵאופטיים (בהפוך מיוחנן) לא צדקו במה שתארו את ראשי־העם בירושלים כצבועים בלבד, שמוסרים את ישו לפלאטוס לא מתוך חרדתם לשלום האומה והארץ, אלא מפני שהם רוצים להפטר ממתנגד מסוכן. באמת היתה סכנה מדינית כרוכה בהופעתו של ישו: תנועות עממיות כאלו עוברות, בזמנים סוערים ונרגשים, למרידות עממיות מאליהן, וכך היה יכול להתארע גם בתנועת־העם, שעורר ישו, אף אם רצונו לא היה בכך (שם, שם, וגם I, 164—165).—פוילוס מושרש הוא בכל ההשקפות הפרושיות של זמנו והוא משתמש בכל דרכי־הפלפול של הרבנים (II, 349, 365, ועוד).—עלידי מה שפנתה הנצרות אל עמי־הארץ' ושמחה על הקטנים' והבלתי־מבוגרים' (vññoi) בא חושך לעולם במשך כמה וכמה מאות שנה: מאז התחילו מבכרים את הלב ואת האמונה התמימה על פני השכל והמדע—וכך באה בעקבותיה של הנצרות הבערות הממושכת של ימי־הבינים (I, 289—291).

כך משקיף על האיוונגליונים, על ישו ועל הנצרות החבור הגדול, שיצא בימים האחרונים.

וכשאנו סוקרים מחדש כל מה שנאמר על שלשת אלה במשך שתי עשרות־השנים הראשונות של המאה העשרים, אנו באים לידי מסקנה, שכמעט כל החוקרים הנוצרים המרובים, הגדולים באמת, שחדרו לעומק־העניינים האלה במשך השנים הללו, השתדלו בכל כחם למצוא בישו ההיסטורי דבר שאינו יהדות. ואולם בתולדותיו לא מצאו דבר כזה כלל, שהרי תולדות אלו נתכווצו ונצטמצמו עד לקצת יותר מאפס; ולא לפלא הדבר, שחזרה וניעורה בתחילת המאה העשרים ההישקפה של המאה ה־י"ח והי"ט, שישו לא היה ולא נברא.—וסה שנוגע לתורתו, מצאו בה, לכל היותר, התנגדות של פרושי לפרושים—לאותם פרושים, שלא קיימו מה שקבלו עליהם. התנגדות זו הקלילו טובי החוקרים הנוצריים באופן שנתפשטה על היהדות כולה. וכך לא נשארה להם מן הנצרות אלא—השנאה ליהדות...

ירושלים, ערב ראש־חודש שבט, תרפ"ב.

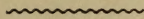


## תוכן.

עמודים	
4—1	הקדמה
118—7	ספר ראשון: המקורות
48—8	I. המקורות העבריים
41—8	א) התלמוד והמדרש
48—43	ב) תולדות-ישו
58—49	II. המקורות היווניים והרומיים.
60—59	III. פילוס השליח.
63—61	IV. קדמוני הכנסייה הנוצרית
68—64	V. האיוונגליונים הגנוזים והחיצינים.
118—69	VI. האיוונגליונים הקאנוניים וחקירת תולדות-ישו
233—121	ספר שני: התקופה
127—121	הערת כלליות.
171—128	I. החיים המדיניים
194—172	II. החיים הכלכליים
233—195	III. החיים הרוחניים
268—237	ספר שלישי: ראשיתו של ישו ויוחנן המטביל
247—237	1. ילדותו ובחרותו של ישו
260—248	2. יוחנן המטביל
268—261	3. מביתו של ישו. „נסינותיו“ וראשית-התגלותו
307—270	ספר רביעי: תחלת-פעולתו של ישו.
286—271	1. פעולתו הראשונה של ישו. ממשל-משלים ועושה נפלאות.
297—287	2. מרום הצלחתו של ישו. התנגשותו עם הפרושים
307—298	3. בחירת-השליחים. התנגשויות הרשות עם הפרושים
332—311	ספר חמישי: התגלות-ישו בתור משיח
317—311	1. ישו כנגלות צור וצדון וב„עשר הערים“ (הדיקאפוליס)
323—318	2. בקיסרון של פיליפוס. התגלות ישו בתור משיח לתלמידיו
328—324	3. המסע לירושלים. בירחו
332—329	4. כבית-סאגני. התגלות ישו בתור משיח לעם
358—335	ספר ששי: ישו בירושלים
340—335	1. טהור-המקדש
348—341	2. הווכחים בעזרה
354—349	3. יהודה איש-קריות. ה„סדר“
467—355	4. גת שמנים: המראנדיה הגדולה.

עמודים

391—361	. . .	ספר שביעי: משפטו והצלכותו של ישו
367—361	. . .	1. המאסר בנת-שמנים
378—368	. . .	2. המשפט
386—379	. . .	3. הצליבה
391—387	. . .	4. ספור-התחיה
448—395	. . .	ספר שמיני: תורתו של ישו
395	. . .	1. הערה כללית
401—396	. . .	2. יהדותו של ישו
410—402	. . .	3. נגודים בין היהדות ובין תורת-ישו
414—411	. . .	4. מושג-האלהות של ישו
431—415	. . .	5. תורת-המוסר של ישו
441—432	. . .	6. יום-הדין ומלכות-שמים (ימות-המשיח) בתורתו של ישו
446—442	. . .	7. תכונתו של ישו וסוד-השפעתו
448—447	. . .	8. חתימה: מהו ישו בשביל היהודים?
466—451	. . .	נספח: חקירת האיוונגליונים בתולדות-ישו במאה העשרים.









3 1761 05249128 9

BT  
301  
K59  
1921  
c. 1  
ROBA

OLD M. A. 0107